



UNIVERSITÀ DI PISA

Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere

Corso di laurea magistrale in Filosofia e Forme del Sapere

Tesi in Storia della Filosofia Tardo-Antica

IL PENSIERO DI IEROCLE DI ALESSANDRIA  
E IL SUO CONCETTO DI *HEIMARMENE*

Relatore

Prof.ssa Cristina D'Ancona

Correlatore

Prof. Bruno Centrone

Candidato

Luigi Maria Romano

ANNO ACCADEMICO 2014-2015

*A Nonno Ciccio*

## INDICE

INTRODUZIONE.....	4
1 — IEROCLE DI ALESSANDRIA: VITA E OPERE.....	13
1.1    Notizie biografiche e fonti .....	13
1.2    Le opere .....	23
2 — ATENE, ALESSANDRIA E COSTANTINOPOLI AL TEMPO DI IEROCLE .....	27
2.1    Il paganesimo ad Atene tra IV e V secolo.....	27
2.2    Paganesimo e cristianesimo ad Alessandria tra IV e V sec....	37
2.3    Il soggiorno di Ierocle a Costantinopoli .....	39
3 — LA TRIPARTIZIONE DELLA FILOSOFIA .....	42
3.1    Filosofia telestica .....	44
3.1.1    Il veicolo dell'anima.....	44
3.1.2    Il rapporto di Ierocle con la teurgia .....	49
3.2    Filosofia politica .....	55
3.2.1    Le Virtù.....	55
3.2.2    Saggezza pratica e giusto ragionamento .....	60
3.2.3    Il re-filosofo tra <i>Repubblica</i> , <i>Fedro</i> e <i>Teeteto</i> .....	66
3.3    Filosofia contemplativa .....	69
3.3.1    La classificazione degli esseri razionali.....	69
3.3.2    Il demiurgo e il problema della creazione/generazione ....	72

4 — IL RAPPORTO TRA πρόνοια E εἰμαρμένη .....	85
5 —IL DEMIURGO E LA TETRACTYS: UN PROBLEMA	
ARITMOLOGICO.....	99
5.1 Ierocle e Teone: un confronto .....	103
5.2 L'influenza di Filone e Giamblico.....	110
APPENDICE — TRADUZIONE DEL CAP. XI DEL <i>COMMENTARIO</i> ..	115
BIBLIOGRAFIA .....	147

## INTRODUZIONE

La figura di Ierocle di Alessandria, filosofo neoplatonico attivo nel V sec. d.C. non è certo preminente nel panorama della storia della filosofia tardo-antica. Tale posizione subalterna deriva non soltanto da un sistema che non rappresenta una svolta nella storia del pensiero, ma soprattutto dalla scarsità di scritti ai quali è possibile attingere. Soltanto una è, infatti, l'opera autentica di Ierocle rimasta, ossia il *Commentario ai Versi Aurei dei Pitagorici*, rivolto a un pubblico di principianti, non ancora iniziati alla filosofia. Un'altra testimonianza proviene dalla *Biblioteca* di Fozio, che si sofferma su Ierocle in due codici, il 214 e il 251, all'interno dei quali è sintetizzato un trattato, perduto, sulla provvidenza.

In virtù di questa premessa, è dunque difficile ricostruire il sistema di un autore che, al di là della considerazione contemporanea attribuitagli, non era, nel suo tempo, caduto nell'anonimato, come testimoniano le menzioni presenti in Damascio, Enea di Gaza e, appunto, Fozio. Per poter assolvere a questo compito è, dunque, necessario indagare molto sui silenzi dell'autore, correndo l'inevitabile rischio di sovrainterpretare le sue parole.

L'obiettivo del presente lavoro, a differenza di buona parte della storiografia che ha studiato Ierocle, non è quello di ricostruirne il sistema filosofico al fine di collocare quest'ultimo all'interno di una determinata corrente del neoplatonismo, bensì quello di "recuperare" un testimone di un periodo estremamente complesso dal punto di vista storico e filosofico. Se

vi è, infatti, una caratteristica che distingue Ierocle, essa è rintracciabile nella sua stessa biografia: si tratta di un intellettuale nato ad Alessandria, formatosi ad Atene e rientrato in Egitto in seguito a una parentesi piuttosto enigmatica a Costantinopoli. Abbiamo, dunque, l'opportunità di conoscere un filosofo che ha potuto vivere e operare nei tre centri più importanti del Mediterraneo Orientale e capire se e quanto gli avvenimenti a lui occorsi possano aver influito su ciò che è riportato nei suoi scritti, pur rimanendo consapevoli del fatto che l'esiguità degli stessi costituisce un ostacolo probabilmente determinante in tal senso.

Al fine di inquadrare meglio l'autore da un punto di vista storico, si è reso necessario un *excursus* sulla situazione storica, culturale e politica ad Atene, Alessandria e Costantinopoli. A questo proposito, sono stati di grande aiuto i lavori di Marco di Branco e Alexander Watts, rispettivamente *La Città dei Filosofi*<sup>1</sup> e *City and School in late antique Athens and Alexandria*<sup>2</sup>, attraverso i quali è stato possibile, da una parte, conoscere in maniera approfondita il rapporto dei filosofi con la vita politica di Atene e, dall'altra, avere a disposizione uno sguardo d'insieme sui legami tra Atene e Alessandria d'Egitto. Sarà dunque più agevole, in seguito a un'analisi delle tre realtà, comprendere la situazione di un Ierocle trovatosi per varie

---

<sup>1</sup> M. Di Branco, *La Città dei Filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano*, Leo S. Olschki, Firenze, 2006.

<sup>2</sup> E.J. Watts, *City and School in late antique Athens and Alexandria*, University of California Berkeley Press, Berkeley-Los Angeles, 2006.

ragioni a dover assolvere ai suoi doveri di studente, insegnante e, probabilmente, di politico in tre ambienti tanto ferventi dal punto di vista culturale quanto estremamente diversi rispetto alla problematica della convivenza tra pagani e cristiani. Se ad Atene, dove Ierocle si formò, sopravviveva ancora qualcosa del fenomeno che Di Branco definisce “revival pagano”, ad Alessandria la situazione era decisamente più intricata, mentre a Costantinopoli, capitale imperiale, forte era l'intolleranza nei confronti dei pagani.

Dopo questa necessaria digressione, è possibile cercare di assolvere al compito di ricostruire il sistema filosofico di Ierocle. Gli studiosi che, riprendendo o contestando il lavoro di Karl Prächter<sup>3</sup> si sono occupati di lui in maniera sistematica, ovvero Ilsetraut Hadot<sup>4</sup>, Hermann Schibli<sup>5</sup> e Noël Aujoulat<sup>6</sup>, hanno preferito illustrarne il pensiero a partire dalla filosofia contemplativa, la più complessa, per terminare con quella telestica, più elementare, passando per la filosofia politica. Dal mio punto di vista, ho ritenuto opportuno rispettare l'opinione dello stesso Ierocle, per il quale la filosofia è un percorso ascensionale che si intraprende a partire dalle

---

<sup>3</sup> K. Prächter, *Christlich-neuplatonische Beziehungen*, in *Kleine Schriften*, Olms Verlag, 1973, pp. 138-164.

<sup>4</sup> I. Hadot, *Le Problème du Néoplatonisme Alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, Études Augustiniennes, Parigi, 1978; *Studies on the Neoplatonist Hierocles*, American Philosophical Society, Philadelphia, 2004.

<sup>5</sup> H. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

<sup>6</sup> N. Aujoulat, *Le Néo-platonisme alexandrin. Hiéroclès d'Alexandrie. Filiations intellectuelles et spirituelles d'un néo-platonicien du V<sup>e</sup> siècle*, Brill, Leida, 1986.

pratiche teurgiche e deve condurre alla contemplazione della divinità.

La mia analisi sulla tripartizione della filosofia operata da Ierocle comincia dunque con la parte telestica, incentrata soprattutto sulla purificazione del veicolo dell'anima mediante rituali teurgici. A questo proposito, ho cercato, da una parte, di esporre il concetto stesso di "veicolo" che, come vedremo, palesa la grande attitudine sincretica di Ierocle, capace di attingere tanto a Platone quanto ad Aristotele, agli stoici, a Giamblico e al suo maestro Plutarco di Atene; dall'altra, ho voluto approfondire il rapporto di Ierocle con la teurgia, un elemento fondamentale nel suo sistema filosofico, nonché primo gradino del percorso ascensionale. Ciò che, in questo caso, appare particolarmente curioso, è il fatto che Ierocle si soffermi più volte sui rituali teurgici da applicare evitando sempre di nominare la parola "teurgia": su questo punto le visioni sono molto contrastanti, ed è proprio in virtù della problematicità di questo aspetto che si è resa necessaria una digressione sul tema, resa possibile anche grazie al lavoro di Ilinca Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*<sup>7</sup>, fondamentale per quanto riguarda sia il modo di intendere la teurgia da parte di Ierocle sia rispetto alla possibilità di avere una visione d'insieme sull'argomento.

La seconda parte del sistema di Ierocle, la filosofia politica, è quella che il *Commentario* si propone di trattare con maggiore attenzione,

---

<sup>7</sup> I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttinga, 2013.



essendo l'opera rivolta non a filosofi già formati, e dunque già pronti a compiere l'ultimo passo dell'ascesa, bensì ad allievi in uno stadio d'apprendimento ancora pre-filosofico, bisognosi pertanto di diventare buoni cittadini. Condizione, questa, imprescindibile per il filosofo, che dunque non può esimersi dall'assimilare le virtù politiche prima di poter ambire a somigliare alla divinità. In questa occasione l'attitudine sincretica di Ierocle è ancora più evidente, vista la sua capacità di elaborare un'etica che, per quanto abbastanza semplice (stando a quanto ci è possibile apprendere dall'opera), rappresenta un'originale rimodulazione di motivi platonici, aristotelici, stoici e plotiniani. Inoltre, sarà anche possibile apprezzare, pur in maniera limitata, la volontà di Ierocle di interpretare perfettamente il pensiero platonico grazie a una particolare teorizzazione della figura del re-filosofo, delineata dall'autore a partire da elementi tratti dalla *Repubblica*, dal *Fedro* e dal *Teeteto*. La riflessione sulla filosofia politica si concentra però sui concetti di saggezza pratica, di derivazione aristotelica, e giusto ragionamento e sul rapporto tra i due. Il secondo è di basilare importanza perché, come vedremo, si configura come "ponte" tra la dimensione politica e quella contemplativa.

La filosofia contemplativa, purtroppo, è la parte di cui è estremamente difficile delineare una sistematicità, dal momento che nel *Commentario*, i contenuti più alti del sistema filosofico dell'autore non sono volontariamente approfonditi, come lo stesso Ierocle spiega alla fine del *Commentario*, specificando che "questi versi non sono altro che la prima impronta della filosofia, una sintesi delle sue principali dottrine e un

resoconto pedagogico scritto da coloro che hanno già percorso il sentiero divino per quelli dopo di loro”<sup>8</sup>. Anche cercando di attingere ai riassunti di Fozio del trattato *Sulla Provvidenza* una ricostruzione precisa risulta oardua in quanto, nonostante un’evidente propensione a trattare nozioni più complesse, nelle pagine dedicate a Ierocle nella *Biblioteca* non emergono elementi determinanti per avere una visione più chiara. L’unico aspetto della filosofia contemplativa che non desta particolari difficoltà è quello della classificazione degli esseri razionali, che Ierocle teorizza in maniera molto rigida e funzionale ai temi della provvidenza e del destino degli esseri umani. Tuttavia, mi è stato comunque possibile soffermarmi su problemi interpretativi generati soprattutto dalle reticenze di Ierocle. Ho cercato di affrontarli rimanendo quanto più possibile estraneo alla polemica relativa all’effettiva natura di un neoplatonismo alessandrino del quale, ad esempio, Ilsetraut Hadot nega la specificità utilizzando Ierocle come prova, tentando sempre di confutare quei tratti che, al contrario, lo collocherebbero all’interno di un platonismo caratteristico della sua città. In alcuni punti, ovviamente, non ho potuto fare a meno di accennare a questa controversia soprattutto perché Ierocle è stato quasi sempre preso in considerazione in questa prospettiva: come testimone, per alcuni, di un neoplatonismo cristiano caratteristico di Alessandria d’Egitto e, secondo altri, come abbiamo visto, come un tipico erede della scuola di Atene. Da un altro

---

<sup>8</sup> Ierocle di Alessandria, *In Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius*, a cura di F.G. Köhler, Teubner, Stuttgart, 1974, XXVII, 11, 1-5, p. 122.

punto di vista, è quasi inevitabile che alcune conclusioni a cui sono pervenuto in vari punti possano far vacillare la mia neutralità metodologica.

Il primo problema che ho inteso affrontare riguarda la creazione del mondo e lo status ontologico della materia in relazione con il demiurgo. Questa disamina si è rivelata molto importante perché, riguardando essenzialmente un problema di natura teologica, permette di mettere in relazione il pensiero di Ierocle non soltanto con Platone, Aristotele e i neoplatonici ai quali certamente attinge, ma anche con i medioplatonici e soprattutto con alcuni autori cristiani e con l'ambiente alessandrino, dove le dispute teologiche erano particolarmente serrate. Più che tentare di dimostrare che Ierocle si allinei al filone di pensiero cristiano sostenendo la creazione *ex nihilo* (cosa che, come vedremo, appare vera solo in seguito a una lettura superficiale), ho voluto porre l'accento sulla relazione tra sostanza, attività e bontà, tre concetti attorno ai quali Ierocle costruisce un solido impianto argomentativo teso a delineare le proprietà del dio creatore, pervenendo a una definizione a mio parere caratteristica e originale.

Solo in seguito alla chiarificazione della struttura del mondo intelligibile e delle proprietà del demiurgo è possibile indagare sui concetti di provvidenza e destino e sulla relazione tra gli stessi. Che questo tema sia centrale nel pensiero di Ierocle, lo si evince non soltanto dal titolo dell'opera riassunta da Fozio, ma anche dall'intensità con cui esso è trattato all'interno del *Commentario*. Per questa ragione ho riportato in appendice il testo originale e la mia traduzione del cap. XI, quello in cui è possibile delineare la relazione tra provvidenza e destino, ma anche tra filosofia

politica e contemplativa.

Riflettere sul rapporto tra provvidenza e destino è importante anche per capire l'opinione di Ierocle rispetto al male e alla libertà umana, due aspetti che si intrecciano costantemente nell'ordine provvidenziale e che meritano di essere presi in considerazione anche per capire in che modo Ierocle riesca a far coesistere destino, male e libero arbitrio senza incorrere in contraddizioni, in un momento della storia del pensiero in cui la coesistenza di questi tre elementi risultava molto problematica.

Il capitolo finale della trattazione riguarda un problema interpretativo abbastanza spinoso, quello dell'identificazione di demiurgo e *tetractys* pitagorica e l'assimilazione, piuttosto anomala, di quest'ultima con la tetrade. Da questo nodo teorico dipende lo status del dio artefice come principio primo o subordinato. Per tentare non di pervenire a una soluzione definitiva, bensì di poter aggiungere un'ipotesi fondata, si è resa necessaria un'indagine sulle fonti, di ispirazione tanto platonica quanto pitagorica, che potrebbero aver influenzato il pensiero di Ierocle. In particolare, ho ritenuto fondamentale confrontare puntualmente le parole di Ierocle con quelle di Teone di Smirna, del quale abbiamo una trattazione dettagliata del concetto di *tetractys* riportata all'interno dell'*Expositio*, tradotta in italiano e commentata da Federico Petrucci. Ho preso in considerazione anche Filone di Alessandria, Giamblico, lo pseudo-Giamblico, autori che, pur in maniera meno dettagliata rispetto a Teone, si sono soffermati sui concetti di tetrade e *tetractys*.

Sotto l'aspetto metodologico, ho cercato di attenermi puntualmente

al testo, cercando così di ricostruire il pensiero di Ierocle nella sua purezza, traendo solo conclusioni che possono essere desunte dalla lettura dell'opera, senza associare preventivamente il pensiero dell'autore a una determinata corrente filosofica o a una determinata inclinazione religiosa.

## IEROCLE DI ALESSANDRIA: VITA E OPERE

### 1.1 Notizie biografiche e fonti

Nei resoconti sulla storia del neoplatonismo, a Ierocle di Alessandria non è dedicato molto spazio. Ad esempio, ne *La Filosofia dei Greci nel suo Sviluppo Storico*, monumentale opera di Eduard Zeller sulla storia del pensiero greco, la trattazione relativa a Ierocle occupa appena 7 pagine<sup>1</sup>, nelle quali non sono fornite indicazioni precise sulla sua nascita. Non è possibile ottenere informazioni esatte neppure dalle principali fonti di Zeller, contenute nella *Biblioteca* di Fozio<sup>2</sup> (IX secolo) e nel lessico *Suda* (X sec.), ma soprattutto nella *Vita di Isidoro* di Damascio (VI sec.). A quest'ultima opera, pervenuta in frammenti, attingono tanto Fozio quanto l'autore della *Suda*<sup>3</sup>. In queste opere lo spazio dedicato a Ierocle è marginale, in quanto l'intento è di delineare per sommi capi il suo pensiero. Tuttavia, in esse sono presenti utili elementi di datazione.

---

<sup>1</sup> E. Zeller – R. Mondolfo, *La Filosofia dei Greci nel suo Sviluppo Storico*, parte terza, vol. VI, La Nuova Italia, Firenze, 1968, pp. 94-100.

<sup>2</sup> Vescovo bizantino vissuto nel IX secolo. Fu due volte patriarca di Costantinopoli ma all'impegno ecclesiastico affiancò sempre la ricerca. Nella sua *Biblioteca*, infatti, erano raccolti 279 testi, molti dei quali perduti, ma comunque recensiti dall'autore.

<sup>3</sup> Fozio, *Bibliothèque*, trad. R. Henry, vol. 3, cod. 214, Les Belles Lettres, Paris, 1962, pp. 125-130; Fozio, *Bibliothèque*, vol. 7, cod. 251, Les Belles Lettres, Paris, 1974 pp. 189-205; C. Zintzen, *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, Hildesheim, 1967, pp. 62, 80.

Ierocle stesso, nel VII libro del trattato *Sulla Provvidenza*, dedicato a una panoramica sulla storia del platonismo, designa Plutarco di Atene come la sua guida (καθηγητής, lett. “colui che indica, mostra”) nell’apprendimento delle dottrine di Platone<sup>4</sup>. Come osserva Hermann Schibli, la parola καθηγητής non indica semplicemente un maestro, denotando quindi un banale rapporto tra docente e allievo, ma designa piuttosto una vera e propria guida spirituale, che insegna ai seguaci non solo contenuti concettuali, ma anche pratiche e rituali che erano parte integrante del percorso che ciascuno doveva compiere nella filosofia, considerata in tutto e per tutto un modo di vivere.

Plutarco di Atene morì in età avanzata nel 431 o nel 432: con questo dato è possibile stabilire un *terminus ante quem* rispetto al periodo in cui Ierocle fu allievo della scuola, presso la quale entrò, all’età di circa 19 anni<sup>5</sup>, anche Proclo un paio di anni prima della morte del maestro<sup>6</sup>. È tuttavia poco probabile, secondo Noël Aujoulat, che Ierocle e Proclo siano stati compagni di studi poiché, quando quest’ultimo iniziò a seguire le lezioni, il primo era all’incirca quarantenne e non solo aveva terminato il proprio percorso formativo, ma la sua attività didattica era già avviata, così come la sua produzione letteraria<sup>7</sup>: grazie alla dedica allo storico egiziano

---

<sup>4</sup> Fozio, *Bibliothèque*, cod. 214, 173a, 38, p. 130.

<sup>5</sup> Proclo, *Théologie Platonicienne*, a cura di H. D. Saffrey, L. G. Westerink, vol. 1, Les Belles Lettres, Parigi, 1968, pp. XII-XIII intr.

<sup>6</sup> Cfr. I. Hadot, *Le Problème du Néoplatonisme Alexandrin*, p. 2.

<sup>7</sup> Cfr. N. Aujoulat, *Le Néo-platonisme alexandrin. Hiéroclès d’Alexandrie*, pp.1-2.

Olimpiodoro di Tebe, protagonista di una fruttuosa ambasceria presso gli Unni, è possibile datare la redazione del trattato *Sulla Provvidenza* subito dopo il 418, anno in cui Olimpiodoro portò a termine la sua importante operazione diplomatica, espressamente menzionata da Ierocle.

Inoltre, Ilsetraut Hadot segnala che la data di redazione della *Vita di Isidoro* consente di determinare il periodo al di là del quale non è più possibile considerare Ierocle ancora in vita, dal momento che l'opera di Damascio risale al regno di Teodorico in Italia (493-526)<sup>8</sup>.

Si può ulteriormente restringere tale arco temporale accettando un'ipotesi avanzata dalla stessa Hadot, la quale sostiene che la redazione della *Vita di Isidoro* sia da collocare negli anni in cui Damascio fu diadoco della Scuola di Atene, dunque dopo il 515 circa<sup>9</sup>. Non è trascurabile il fatto che all'interno della stessa opera l'autore si riferisce a Ierocle utilizzando l'imperfetto<sup>10</sup>.

Proprio nella *Vita di Isidoro* Damascio, pur criticandone la scarsa attenzione verso problematiche e temi filosoficamente impegnativi, esalta le qualità retoriche e didattiche di Ierocle, accostandolo persino a Platone per “la bellezza del suo linguaggio e la ricchezza del suo pensiero”<sup>11</sup> e fa emergere un dato utile per tracciare un bilancio dell'attività filosofica di

---

<sup>8</sup> Cfr. C. Zintzen, *Vita Isidori*, fr. 64, p. 94.

<sup>9</sup> Cfr. I. Hadot, *Le Problème du Néoplatonisme Alexandrin*, p.2, nota 5.

<sup>10</sup> Cfr. C. Zintzen, *Vita Isidori*, fr. 54, p. 80.

<sup>11</sup> C. Zintzen, *Vita Isidori*, fr. 54, p. 80.



Ierocle: narra, infatti, che questi si ritrovò a dover spiegare per la seconda volta il *Gorgia* ai suoi allievi, “come è normale, dopo un certo periodo di tempo”, riuscendo a non ripetere nessun concetto espresso durante la prima esposizione<sup>12</sup>.

Questa notizia, tenendo conto di quello che poteva essere il *cursus studiorum* neoplatonico, costituito da due cicli di dialoghi platonici, informa non solo dell’attività didattica di Ierocle, effettivamente tenuta ad Alessandria, ma anche della lunga durata del suo insegnamento, considerato che entrambi i cicli non potevano certo essere esauriti in tempo breve.

Il passaggio più interessante è tuttavia quello riportato subito dopo: esso, oltre ad arricchire la conoscenza delle vicende biografiche legate a Ierocle, narra di un episodio grazie al quale si possono individuare alcuni tratti caratteristici della sua persona e della sua storia: il suo “coraggio e la sua indole magnanima si manifestarono in occasione della disgrazia che lo colpì, giacché quando arrivò a Bisanzio offese il partito che deteneva il potere e fu portato in giudizio e percosso”<sup>13</sup>. Durante la tortura riempì un calice con il suo sangue e, citando l’*Odissea*, disse al giudice: “Ecco, ciclopi, bevete questo vino, ora che avete mangiato la carne umana”.

Non sono chiari i motivi per i quali Ierocle si trasferì da Alessandria a Costantinopoli, ma è certo che i suoi problemi con le autorità furono di natura religiosa. Se, infatti, continuiamo a sostenere l’ipotesi di

---

<sup>12</sup> C. Zintzen, *Vita Isidori*, fr. 54, p. 80.

<sup>13</sup> C. Zintzen, *Vita Isidori*, fr. 106, p. 83.

Aujoulat che, alla morte di Plutarco di Atene, Ierocle avesse già concluso i suoi studi, è molto probabile che il soggiorno di quest'ultimo a Costantinopoli sia da collocare in quegli anni e nel decennio successivo, quando Teodosio II era imperatore d'Oriente. Teodosio II è ricordato come uno dei più zelanti imperatori cristiani, che difese strenuamente l'ortodossia, organizzando anche violente persecuzioni contro i pagani.

Di certo, il fatto che Ierocle, come vedremo, avesse una predilezione particolare per le pratiche teurgiche non poteva essere gradito alle autorità, poiché la teurgia era comunemente associata alla magia.

Dopo aver subito la tortura, Ierocle fu esiliato e ritornò ad Alessandria, dove riprese la sua attività di studio e di insegnamento degli “argomenti tradizionali”<sup>14</sup>, senza scendere, dunque, a nessun compromesso con l'ortodossia cristiana. Poche pagine dopo, Damascio fa menzione delle opere di Ierocle sui *Versi Aurei* dei Pitagorici, notando come rappresentino una sorta di “cartina di tornasole” dei suoi valori morali, ma anche che palesino lacune dal punto di vista strettamente filosofico<sup>15</sup>.

Proprio su quest'ultimo punto giova aggiungere che Ierocle sia, con pochi dubbi, uno dei personaggi del *Teofrasto*, un dialogo di Enea di Gaza nel quale Ierocle, definito “ὁ διδάσκαλος”. In questo dialogo è presente anche un altro Ierocle, autore di racconti mirabolanti<sup>16</sup>: poco probabile che

---

<sup>14</sup> C. Zintzen, *Vita Isidori*, fr. 106, p. 83.

<sup>15</sup> C. Zintzen, *Vita Isidori*, fr. 106, p. 83.

<sup>16</sup> Enea di Gaza, *Theophrastus, with Zacharias of Mytilene: Ammonius*, trad. S. Gertz, J.

quest'ultimo sia da identificare con Ierocle lo stoico, un contemporaneo di Epitteto, a sua volta confuso per lungo tempo con l'Alessandrino, o con Ierocle Sossiano, seguace di Porfirio nell'opposizione al cristianesimo<sup>17</sup>. Opere dello stoico come gli *Elementi di Etica*, furono a lungo attribuite al neoplatonico.

Gli elementi a disposizione ci permettono di avere un quadro sommario della considerazione di cui Ierocle godeva nei secoli immediatamente successivi.

Nessuno lo descrive come un filosofo di prim'ordine nella storia del neoplatonismo. Al contrario, egli sembra essere un semplice “momento” nello sviluppo della filosofia neoplatonica e la stima non certo elevata di cui ha goduto il suo pensiero nella tarda antichità e nell'alto Medioevo non ha reso Ierocle un autore sul quale spendere molte parole riguardo alla sua effettiva appartenenza al neoplatonismo ateniese. Egli, al contrario, è collocato nel filone di pensiero che da Giamblico conduce fino a Proclo. Proprio quest'ultimo, oltre ad essere molto più prolifico, aveva elaborato un sistema metafisico di maggiore complessità, grazie al quale ha concentrato su di sé buona parte degli studi sul neoplatonismo del V secolo, finendo per “oscurare” i suoi contemporanei, Ierocle compreso.

---

Dillon, D. Russell, Bloomsbury, London-New York, 2014, 2, 9-14, p. 12; 18, 14, p. 22. Per quanto riguarda l'omonimo autore di racconti mirabolanti, v. p. 22.

<sup>17</sup> Su Ierocle lo stoico, cfr. R. Goulet (a cura di), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. III, CNRS, Paris, 2000, pp. 686-688. Su Ierocle Sossiano, cfr. Goulet, *Dictionnaire*, vol. III, pp. 688-689.

Considerate le poche notizie biografiche e lo scarso numero di opere originali conservate fino ai nostri giorni, senza dubbio Ierocle non può certo occupare, anche dal nostro punto di vista, un ruolo di primo piano nella storia della filosofia neoplatonica; ciò, però, non dovrebbe indurre a esprimere sul suo pensiero giudizi di valore affrettati.

Karl Prächter è stato il primo ad aver interpretato Ierocle non come semplice punto nella linea di sviluppo del neoplatonismo, bensì come un autore che rappresenta una discontinuità rispetto a un corso storico e filosofico considerato spesso in maniera armonica e uniforme. Egli, nei suoi studi sul neoplatonismo alessandrino, ha considerato Ierocle un esempio della differenza che intercorreva tra la scuola di Atene e quella di Alessandria.

Su questo fronte è ancora viva la disputa tra gli studiosi: non vi è, infatti, un'interpretazione definitiva circa l'effettiva separazione tra le due. Prächter appartiene al filone che riconosce tale diversità e ha cercato di dimostrarla evidenziando le maggiori differenze non solo filosofiche, ma anche culturali, culturali e religiose.

Un'altra corrente interpretativa, di cui è massima esponente Ilsetraut Hadot, nega tali diversità. Al contrario, cerca di ravvisare tutti i punti di contatto tra Atene e Alessandria, nel tentativo di armonizzare il corso del neoplatonismo da Giamblico a Proclo, cercando di inserirvi anche Ierocle e negando, dunque, che egli possa aver rappresentato una discontinuità al suo interno. Discontinuità che, invece, Prächter individua.

Secondo Prächter un fattore che differenzia le due scuole è il

rapporto con la religione tradizionale: ad Atene vi era un legame stretto con il politeismo ellenistico<sup>18</sup>. Questa caratteristica potrebbe spiegare perché, nel 529, Giustiniano fece chiudere soltanto la scuola ateniese senza prendere provvedimenti contro quella alessandrina.

Presso Alessandria, al contrario, la scuola neoplatonica si caratterizzava per una maggiore ricettività rispetto alle correnti religiose e filosofiche che penetravano in un centro che, anche per posizione geografica, si prestava ad essere crocevia di culture, usanze e personaggi. Inoltre, non era prioritario per i neoplatonici alessandrini elaborare sistemi teologici e metafisici particolarmente complessi, ma piuttosto catalogare, recensire e confrontare le diverse tendenze filosofiche che confluivano nel loro ambiente<sup>19</sup>.

Ierocle, per Prächter, è da considerare un testimone di questa impostazione tipicamente alessandrina. Egli, in effetti, pur non allontanandosi mai dalla religione pagana, mostra una forte inclinazione verso l'armonizzazione di elementi eterogenei: contestando chi, come Alessandro di Afrodisia, compromette la concordia tra Platone e Aristotele mediante interpretazioni *ad hoc* delle loro teorie, sembra quasi voler far rivivere il *voûs* di Ammonio Sacca. Inoltre, grazie agli insegnamenti ricevuti da Plutarco di Atene riprende l'eredità di Giamblico rendendo il

---

<sup>18</sup> K. Prächter, *Christlich-neuplatonische Beziehungen*, in *Kleine Schriften*, Olms Verlag, 1973, p. 139.

<sup>19</sup> K. Prächter, *Christlich-neuplatonische Beziehungen*, p. 139.

pitagorismo parte integrante, se non addirittura basilare, almeno formalmente, del suo insegnamento.

Vi è, infine, il punto più controverso: trovare le cause per le quali il sistema teologico di Ierocle sia molto semplice rispetto, per esempio, a quello di Proclo, massimo esponente del neoplatonismo ateniese.

Quest'ultimo aspetto rappresenta, in effetti, il "terreno di gioco" su cui la storiografia moderna si è concentrata per fare di Ierocle o il filosofo che si discosta dai canoni della tradizione neoplatonica o, piuttosto, un maestro di filosofia del cui effettivo sistema rimangono solo poche tracce.

Secondo l'interpretazione di Hadot e Schibli, bisogna tenere presente che le uniche opere sopravvissute, e delle quali abbiamo notizie, sono di natura puramente didattica e rivolte a principianti, ai quali sarebbe stato pedagogicamente sbagliato svelare subito i contenuti più alti e complessi del platonismo: pertanto, utilizzare soltanto le nozioni presenti nelle opere di Ierocle risulta fuorviante per la comprensione e la ricostruzione del suo effettivo sistema.

Si tratta di chiarire, in particolare, la reale opinione di Ierocle circa il principio primo. Contrariamente alla consuetudine neoplatonica, Ierocle non fa menzione alcuna dell'Uno. Al contrario, sembra che l'istanza superiore, all'interno del suo sistema, sia il demiurgo- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ . Su questo versante si concentrano, come vedremo in maniera più dettagliata più avanti, nella parte sulla dottrina di Ierocle, gli sforzi interpretativi della critica: in linea di massima, da una parte Prächter e Aujoulat attribuiscono la posizione suprema del demiurgo, che crea soltanto mediante la sua

volontà, non ad una celata adesione di Ierocle al cristianesimo, nel quale la Creazione avviene circa allo stesso modo, bensì ad una possibile influenza che la riflessione teologica interna alla chiesa alessandrina può avere esercitato sul suo pensiero<sup>20</sup>; dall'altra, Ilsetraut Hadot, seguita da Hermann Schibli, ha contestato con veemenza questa idea, ritenendo che non vi sia una distinzione netta tra le scuole di Atene e di Alessandria e che, pertanto, Ierocle non possa rappresentare una sorta di anomalia nella storia del neoplatonismo.

Secondo Hadot, come evidenziato in precedenza, sarebbe stato scorretto, dal punto di vista di Ierocle, esporre a un uditorio ancora non completamente formato i contenuti più alti di un sistema filosofico<sup>21</sup>. Le informazioni sul sistema che ricaviamo dalla lettura del *Commentario* sarebbero dunque state “calibrate” da Ierocle in funzione della ricettività, non ancora completa, dei suoi allievi, e non si può dunque pretendere di trovare all'interno dell'opera un sistema metafisico dispiegato nella sua interezza.

---

<sup>20</sup> Per questa prima corrente interpretativa, oltre a Prächter, cfr. N. Aujoulat, *Le Néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès d'Alexandrie. Filiations intellectuelles et spirituelles d'un néo-platonicien du Ve siècle*, Brill, Leiden, 1986.

<sup>21</sup> Per quanto riguarda la corrente avversaria cfr. I. Hadot, *Le Problème du Néoplatonisme Alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, Études Augustiniennes, Parigi, 1978, pp. 1-31, 67-143, 189-191; I. Hadot, *Studies on the Neoplatonist Hierocles*, American Philosophical Society, Philadelphia, 2004; H. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, pp. 1-163.

## 1.2 Le opere

Sono soltanto due le opere di Ierocle ancora conservate: un *Commento ai Versi Aurei dei Pitagorici* e l'epitome, redatta da Fozio, di un trattato *Sulla Provvidenza*.

Il *Commento* si iscrive all'interno della tradizione platonica che ha inteso recuperare elementi del pitagorismo.

I cosiddetti *Versi Aurei* (τὰ Χρυσᾶ ἔπη) sono un'opera anonima in 71 versi per la quale possiamo circoscrivere il periodo di redazione tra il 350 a.C. e il 300 a.C. grazie a citazioni effettuate da Crisippo<sup>22</sup>. L'opera godeva di grande rispetto, anche al di fuori della corrente orfico-pitagorica, e considerati un compendio di precetti morali leggibili e recepibili universalmente e particolarmente efficaci per indirizzare gli allievi verso la vita filosofica.

Nel *milieu* neoplatonico, il recupero e la rivalutazione dei *Versi Aurei* si deve a Giamblico, che ne ha esaltato proprio il potenziale didattico e parenetico, presentandoli come alternativa (per la sua forma poetica) a una propedeutica alla filosofia e, soprattutto, sufficienti per far acquisire allo studente le virtù e indirizzarlo verso una dimensione più contemplativa<sup>23</sup>.

Ierocle divide il suo commento in due parti, sulla base dei temi

---

<sup>22</sup> Cfr. H. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, p. 14.

<sup>23</sup> Giamblico, *The Exhortation to Philosophy*, trad. T. Moore Johnson, Phanes Press, Grand Rapids, 1998, pp. 24-25.



trattati. La prima sezione (capp. I-XIII) comprende i vv. 1-49a e riguarda prevalentemente l'aspetto morale e politico, mentre la seconda (capp. XIV-XXVII) si occupa delle sfere intellettuale e religiosa, indispensabili per pervenire al fine ultimo del percorso ascensionale che i *Versi Aurei* si propongono di offrire, ossia rendere l'individuo maturo nel suo spirito e, dunque, immortale<sup>24</sup>.

I *Versi* non hanno né un titolo che non sia puramente convenzionale, né un autore identificabile. Non è da escludere che l'occultamento del nome dell'autore fosse intenzionale, dal momento che i 71 versi non solo dovevano costituire un patrimonio universale, ma rappresentavano una traccia fondamentale dell'antica sapienza pitagorica.

Del trattato *Sulla Provvidenza* abbiamo soltanto delle informazioni raccolte da Fozio. Quest'ultimo ci informa che l'opera consisteva di 7 libri, sulla base di una divisione di carattere tematico.

Il suo lavoro è diviso in 7 libri. Il primo consiste nell'esposizione degli esercizi e delle investigazioni che [Ierocle] ha svolto in merito alla provvidenza, alla giustizia e al giudizio che discenderà su di noi in relazione ai meriti delle nostre azioni; il secondo, riunendo le opinioni platoniche, cerca di confermarle sulla base degli scritti di Platone; il terzo illustra le obiezioni che possono essere usate per contestare queste opinioni, e cerca di confutare le loro intenzioni; il quarto desidera stabilire cosa è chiamato Oracoli, e le istituzioni

---

<sup>24</sup> Cfr. H. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, p. 15.

ieratiche, coerentemente con le dottrine di Platone; il quinto attribuisce la teoria filosofica di Platone sugli argomenti superiori<sup>25</sup> a Orfeo, Omero e tutti coloro che erano celebri prima dell'apparizione di Platone; il sesto libro prende in esame tutti i filosofi dopo Platone, considerando Aristotele stesso come il più eminente, fino ad Ammonio di Alessandria, i cui allievi più noti erano Origene e Plotino. Dopo Platone, dunque, e fino agli uomini che abbiamo appena menzionato, esamina tutti quelli che si sono costruiti una reputazione nella filosofia, e mostra che tutti loro sono in accordo con la dottrina di Platone. Tutti quelli che hanno cercato di spezzare l'unità tra Platone e Aristotele, li colloca tra i mediocri e tra coloro che dovrebbero essere considerati con orrore: essi hanno alterato molti aspetti delle opere di Platone, pur avendo proclamato quest'ultimo loro maestro. Lo stesso è vero riguardo alle opere di Aristotele, da parte di quelli che si identificano con la sua scuola. Tutte le loro manovre non avevano altro obiettivo se non quello di trovare un modo per contrapporre lo Stagirita e il figlio di Aristone. Il settimo libro parte da un'angolazione differente, giacché tratta della dottrina professata da Ammonio, Plotino e Origene, e anche da Porfirio e Giamblico, così come dai loro successori, - tutti quelli che, secondo lui, sono nati da una razza sacra - fino a Plutarco di Atene, che egli sostiene sia stato il Maestro che gli ha insegnato queste dottrine; tutti questi concordano con la filosofia di Platone nella sua condizione pura<sup>26</sup>.

Questo resoconto di Fozio non solo ci informa in maniera piuttosto

---

<sup>25</sup> Si intende la riflessione sul mondo intelligibile.

<sup>26</sup> Fozio, *Bibliothèque*, cod. 214, 173a, 5-40, pp. 128-130.

efficace sui temi trattati da Ierocle, ma offre anche una chiave di lettura interessante circa la formazione dell'autore. Tralasciando momentaneamente gli aspetti teorici, che prenderemo in considerazione nei capitoli successivi, è bene riflettere sulla descrizione del settimo libro: l'elenco dei membri di questa "razza pura", nel comprendere anche Giamblico e Plutarco di Atene, evidenzia il legame di Ierocle con la tradizione neoplatonica ateniese, da cui ebbe modo di attingere una volta trasferitosi ad Atene per studiare nella scuola di Plutarco.

Questo potrebbe rappresentare un punto a favore della tesi secondo la quale non vi è alcuna ragione per dubitare dell'appartenenza di Ierocle al neoplatonismo ateniese. Tuttavia, il problema è ben più complesso, e a questo punto, credo che prima di trattare dettagliatamente la filosofia di Ierocle, sia utile una breve digressione sull'ambiente culturale di Atene e di Alessandria tra IV e V secolo.

## **ATENE, ALESSANDRIA E COSTANTINOPOLI**

### **AL TEMPO DI IEROCLE**

#### **2.1 Il paganesimo ad Atene tra IV e V secolo**

Lo scarso numero di notizie biografiche su Ierocle impone una contestualizzazione delle poche testimonianze sulla sua vita all'interno di una cornice storica e culturale che può aiutare a capire le ragioni dei suoi trasferimenti: il primo nodo da sciogliere è rappresentato dalla motivazione che ha spinto Ierocle a recarsi ad Atene, probabilmente per approfondire la sua conoscenza del platonismo.

Tra IV e V secolo, Atene tornò quasi improvvisamente a esercitare un ruolo egemonico sotto il profilo culturale. Prima del V secolo, dal punto di vista filosofico, la città non aveva ancora recuperato il proprio prestigio e largamente più sviluppato era l'insegnamento della retorica; inoltre, si registra anche l'affermazione della cosiddetta "seconda sofistica".

In questo senso, è fondamentale seguire Marco Di Branco e fare chiarezza rispetto a un fraintendimento che spesso ha condizionato la ricostruzione della storia del rapporto tra la città di Atene e l'insegnamento della filosofia. Considerare l'Accademia tardo-antica come diretta erede di quella platonica è, infatti, fuorviante: all'inizio dell'età imperiale, infatti, scompaiono le tracce relative alla successione degli scolarchi delle grandi scuole filosofiche (eccezion fatta, stando a Diogene Laerzio, per quella

epicurea<sup>1</sup>) e la *scholarship* ha spesso inteso ritenere diadochi figure in realtà di poco conto nella storia del platonismo, con l'unico intento di colmare un vuoto tra gli ultimi scolarchi di cui possediamo attestazioni e i maestri ateniesi della tarda antichità<sup>2</sup>. Non sarà trascurabile, inoltre, il fatto che nessuno tra Plotino, Porfirio e Giamblico (studiati autonomamente da Proclo dopo la morte del maestro Siriano<sup>3</sup>) aveva mai insegnato ad Atene.

Le premesse per comprendere la rinascita filosofica ateniese, che non poteva prescindere dalla rifondazione della scuola neoplatonica, vanno ricercate soprattutto all'interno della sfera politico-religiosa. Nel V secolo, infatti, la classe politica pagana, nonostante le iniziative imperiali volte a tutelare il cristianesimo, riuscì a proteggere le proprie tradizioni.

Da quando la città, nel 395 (anno della morte di Teodosio), passò sotto il controllo di Costantinopoli, la forte presenza pagana riuscì ad attrarre persone da tutto il Mediterraneo orientale. Tuttavia, l'incoronazione di Teodosio II (408 d.C.) comportò, soprattutto grazie alle sollecitazioni della consorte ateniese Eudocia, la costruzione di basiliche all'interno della città.

Soltanto da allora i cristiani iniziarono a riunirsi all'interno delle mura cittadine e l'autorità imperiale palesò in maniera sempre più evidente

---

<sup>1</sup> Diogene Laerzio, *Vite dei Filosofi*, X, 8, 21-24; 9, 25-27.

<sup>2</sup> Cfr. M. Di Branco, *La Città dei Filosofi*, pp. 115-116.

<sup>3</sup> Marino, *Proclus ou sur le Bonheur*, a cura di H.D. Saffrey, A. Segonds, C. Luna, Les Belles Lettres, Paris, 2001, 25, 7-12, p. 29; 26, 14-23, p. 30 .

l'intenzione di privilegiare gli emergenti centri di formazione delle *élites*, ovviamente cristiane, decisamente più controllabili rispetto alle scuole già esistenti.

Nonostante ciò, la cultura pagana riuscì per circa metà secolo a non farsi soppiantare da quella “ufficiale”, cristiana. La chiusura di numerosi templi, nonché la cessazione definitiva di culti quasi millenari come le Panatenee<sup>4</sup>, è l'indicatore del dominio ormai assunto dalla cultura cristiana.

È proprio nel periodo che va dagli ultimi decenni del IV secolo fino a metà del V che dobbiamo tracciare la cornice temporale all'interno della quale è necessario muoversi per contestualizzare il pensiero filosofico di Ierocle. Si tratta del momento in cui il platonismo, grazie a Nestorio e, soprattutto, a Plutarco, conosce un periodo di straordinario splendore: questo fenomeno, molto probabilmente, risente dell'entusiasmo causato da una sorta di *revival* pagano verificatosi negli ultimi anni del IV secolo, circa in concomitanza con le fruttuose trattative di pace con Alarico condotte dall'*élite* pagana ateniese.

Il fatto che siano stati proprio i pagani a farsi carico delle contrattazioni può ragionevolmente lasciar intendere che intorno al 396 d.C. si sia verificata una momentanea inversione dei rapporti di forza tra la

---

<sup>4</sup> Si tratta della festa più importante per la città, che festeggiava la nascita della dea Atena. Si celebrava il ventottesimo giorno del mese di Ecatombeone e potevano parteciparvi tutti i cittadini, donne comprese.

classe dirigente cristiana e quella pagana<sup>5</sup>. Queste informazioni storiche assumono, anche dal nostro punto di vista, grande valore se si pensa alla propaganda che accompagnò le azioni politiche in questione: tutta l'operazione diplomatica fu, infatti, corredata da pratiche teurgiche e da invocazioni alla dea Atena e ad Achille, ritenuti protettori della città, come testimonia l'*Achilles Plate*, un piatto celebrativo prodotto intorno al 400 d.C. in cui entrambi sono raffigurati<sup>6</sup>.

L'importanza non solo della teurgia, ma della stessa invocazione di entità soprannaturali testimonia due elementi a loro volta essenziali per comprendere meglio non solo la storia culturale di Atene, ma anche il retroterra su cui il neoplatonismo poté installarsi: per avere un quadro chiaro in tal senso, Di Branco propone un confronto tra le trattative andate a buon fine con Alarico, e che hanno dunque impedito la distruzione della città, e il sacco degli Eruli, risalente al 297.

Alla fine del III secolo, infatti, non sembra sussistere una spaccatura netta tra le *élites* pagana e cristiana. Esse, al contrario, dimostrano una certa comunità d'intenti nell'interesse della salvezza della città. Inoltre, dal punto di vista pagano, l'approccio alle discipline associabili alla magia è molto diverso: in occasione della crisi erula il ricorso ad esseri mitologici è puramente metaforico, giacché ad essi non era attribuito il potere di intervenire sulle sorti dell'uomo, e la filosofia

---

<sup>5</sup> Cfr. M. Di Branco, *La Città dei Filosofi*, p. 96.

<sup>6</sup> Cfr. M. Di Branco, *La Città dei Filosofi*, p. 96.

continuava ed essere considerata una disciplina di grande importanza, come testimonia il fatto che il personaggio mitico di riferimento fosse Amfione, un eroe che, pur esercitando la magia, era in grado di influire sulle sorti del mondo con la musica e che, prima di tutto, era un filosofo.

Per quanto riguarda l'invasione di Alarico del 396, invece, oltre ad essere evidente la separazione tra pagani e cristiani, emerge in modo netto anche la tendenza della popolazione a ricorrere al soprannaturale, che torna così ad assumere un ruolo determinante.

Solo con queste premesse è possibile attribuire la giusta importanza a Nestorio e al suo discendente Plutarco di Atene, personaggi di primo piano nella scena filosofica ateniese in un periodo caratterizzato, come abbiamo visto, da profondi cambiamenti politici, sociali e culturali.

Si tratta dei due personaggi che, di fatto, portarono ad Atene il platonismo di Giamblico, insieme con la teurgia e una sorta di “psicoterapia”<sup>7</sup>, discipline direttamente correlate con la filosofia dello stesso Giamblico. A Nestorio, celebre quasi più come ierofante che come filosofo, fu attribuito il merito di aver evitato, attraverso il ricorso a pratiche chiaramente teurgiche, che l'Attica fosse colpita dal violento terremoto che nel 375 d.C. devastò tutto il resto della Grecia: Nestorio, in seguito a un sogno, realizzò un'effigie di Achille e la pose nel Partenone,

---

<sup>7</sup> Proprio Nestorio è ricordato da Proclo, nel commento alla *Repubblica*, per aver curato una donna da una depressione causata dall'emergere di ricordi risalenti a una vita precedentemente vissuta.



sotto la statua di Atena.

Questo episodio testimonia, dunque, come la crescente importanza dell'eroe e della dea fosse un fenomeno ravvisabile ben prima delle trattative con Alarico. Dal gesto di Nestorio ricaviamo importanti informazioni circa la spaccatura già cristallizzata tra l'ambiente pagano e l'*élite* cittadina: Zosimo narra, infatti, che i maggiorenti ateniesi risposero con atteggiamento sprezzante a Nestorio, il quale aveva raccontato loro di aver avuto una visione in cui veniva invitato a celebrare Achille<sup>8</sup>.

Di Branco fa notare che studiosi come Paschoud e Evrard, probabilmente per sminuire l'influenza di Giamblico su Nestorio e Plutarco, abbiano cercato di dimostrare come le pratiche messe in atto da Nestorio abbiano in realtà poco a che fare con la teurgia. Tuttavia, si tratta di obiezioni poco plausibili, come dimostra il fatto che lo ierofante faccia uso di statuette da animare, rituale basilare in ambito teurgico.

Inoltre, sarebbe anche sufficiente, secondo Di Branco, notare che Zosimo utilizzi, riferendosi alla costruzione da parte di Nestorio della statua di Achille, il verbo *δημιουργεῖν*, che si riferisce proprio al modellamento di statue e che Giamblico, nel *De Mysteriis*, faccia uso del termine *δημιουργία*<sup>9</sup>. Evidentemente, dunque, la teurgia era già visibilmente penetrata nella cultura pagana, coinvolgendo anche i filosofi neoplatonici. Grazie alla teurgia, le sfere filosofica e religiosa poterono fondersi, così da

---

<sup>8</sup> Cfr. M. Di Branco, *La Città dei Filosofi*, p. 91.

<sup>9</sup> Cfr. M. Di Branco, *La Città dei Filosofi*, p. 96.

rendere lo studio della filosofia un esercizio della spiritualità pagana<sup>10</sup>.

Inoltre, questo nuovo insegnamento filosofico ateniese, oltre alle novità già menzionate, prevedeva anche lo studio del pensiero non solo di Platone e Aristotele, ma anche di Pitagora, degli scritti Orfici e degli *Oracoli Caldaici*. Questi ultimi, considerati “un set di insegnamenti divini rivelati a un siriano chiamato Giuliano il Teurgo, furono visti da Giamblico come un libro sacro che forniva frasi chiare sul divino e sulla sua relazione con il mondo”<sup>11</sup>.

La teurgia era un insieme di pratiche volte al raggiungimento della capacità di contemplare il mondo intelligibile mediante la purificazione del veicolo dell'anima; tuttavia, la sua sfera d'influenza riguardava, come abbiamo visto, persino i fenomeni naturali. Anche nella *Vita di Proclo* si narra, infatti, di come alcuni platonici la utilizzassero per modificare le condizioni meteorologiche, sventare calamità naturali e guarire i malati<sup>12</sup>.

Questi elementi resero tale disciplina da una parte associabile alla magia, dall'altra la caricarono di un grande fascino che la rese uno dei motivi principali per i quali diversi studenti pagani provenienti dal Mediterraneo Orientale decisero di recarsi ad Atene.

Le imprese teurgiche di Nestorio non mutarono la sua condizione di intellettuale radicalmente emarginato e dileggiato dalle autorità cittadine,

---

<sup>10</sup> Cfr. E.J. Watts, *City and School*, p. 87.

<sup>11</sup> Cfr. E. J. Watts, *City and School*, p. 88.

<sup>12</sup> Marino, *Proclus ou sur le Bonheur*, 28-29, pp. 33-35.

che gli imposero di celebrare i propri riti in forma privata, ma furono fondamentali per fare della sua famiglia un centro di attrazione di tutto l'ambiente pagano ateniese.

Senza Nestorio, Plutarco non avrebbe probabilmente avuto né il modo né la possibilità di recitare un ruolo senza dubbio di primaria importanza nella storia del neoplatonismo, nonostante rimangano poche tracce delle sue opere. Il legame di parentela che lega Plutarco a Nestorio non è chiaro e lo *stemma* della famiglia è oggetto di discussione: la ricostruzione più convincente vede il nome di Nestorio indicare sia il nonno sia il padre di Plutarco, quest'ultimo designato come scolarca per distinguerlo dal Plutarco sofista, altro personaggio presente in diverse iscrizioni ateniesi risalenti alla fine del IV secolo. Lo *stemma* proposto da Di Branco, oltre a mantenere la compresenza di due personaggi di nome Nestorio nell'ascendenza di Plutarco, svincola lo scolarca da un'eventuale parentela con il sofista, parentela che è invece presente in diverse ricostruzioni alternative<sup>13</sup>.

Plutarco non eccelse soltanto nell'insegnamento, ma si distinse anche come personaggio pubblico grazie al suo grande impegno verso la comunità ateniese: un'iscrizione rinvenuta nei pressi del luogo in cui sorgeva il Liceo rivela che egli, spendendo tutte le sue ricchezze, si impegnò in ben tre occasioni per portare la Sacra Nave nel tempio durante

---

<sup>13</sup> Cfr. M. Di Branco, *La Città dei Filosofi*, pp. 122-129.

le Panatenee<sup>14</sup>. Anche in questo caso, non è provato con certezza assoluta che tale iscrizione si riferisca al fondatore della scuola neoplatonica e non al sofista omonimo.

Tuttavia, benché la presenza in tali iscrizioni di appellativi quali μύθων ταμίης (dispensatore di miti), σοφιστῆς (sofista), βασιλεὺς λόγων (re dei discorsi) possa ragionevolmente lasciare dubbi in tal senso, attribuirle al Plutarco scolarca presenta il vantaggio di evidenziare, coerentemente con il clima di *revival* pagano che si respirava tra la fine del IV e l'inizio del V secolo, il ruolo cruciale della neonata scuola, nonché della benestante, e politicamente attiva, famiglia di Plutarco.

Alcune cause congiunturali relative al periodo preso in esame agevolarono chiaramente Plutarco nella fondazione della sua scuola: la crisi del “sistema scolastico” ateniese, causata dall’affermazione di centri di formazione, riservati ai membri dei ceti più elevati, che le autorità imperiali e cristiane potevano controllare più facilmente rese la scuola neoplatonica un’importante alternativa pagana in grado di contrapporsi al nuovo sistema<sup>15</sup>.

Si può dunque vedere nella scuola di Atene la concretizzazione del rinnovato entusiasmo pagano, scatenato dalle tanto miracolose quanto eversive imprese di Nestorio. Un entusiasmo che superò prepotentemente i confini delle mura cittadine.

---

<sup>14</sup> Cfr. E.J. Watts, *City and School*, p. 93.

<sup>15</sup> Cfr. M. Di Branco, *La Città dei Filosofi*, p. 116.

Plutarco, infatti, radunò attorno a sé studenti originari della Siria e della Licia, ma la fonte principale dei suoi “fuori sede” era molto probabilmente la città di Alessandria, dalla quale provenivano i tre allievi più illustri: Ierocle, Siriano e Proclo, forse insoddisfatti degli insegnamenti ricevuti in Egitto<sup>16</sup>. Tale insoddisfazione (ne siamo certi rispetto a Proclo<sup>17</sup>, ma è assolutamente plausibile che riguardi anche Ierocle e Siriano) non era causata tanto dalle scarse capacità didattiche degli insegnanti alessandrini, quanto dalla loro evidente reticenza circa gli esatti contenuti della dottrina platonica.

Non è, tuttavia, affatto da escludere che la ragione che spinse Ierocle, Siriano e Proclo a recarsi ad Atene non sia rappresentata tanto dalla consapevolezza di poter ricevere una migliore formazione filosofica, quanto dalla possibilità di intraprendere un percorso, ovviamente pagano, di formazione religiosa che in Alessandria non era diffuso non soltanto per l'impostazione ancora non “giamblichea”, e dunque non ancora permeata da elementi teurgici, dell'insegnamento del platonismo ma, presumibilmente, a causa del controllo dell'autorità imperiale sulle attività culturali svolte all'interno della città, non controbilanciato da iniziative pagane paragonabili a quella di cui Plutarco si rese protagonista.

---

<sup>16</sup> Marino, *Proclus ou sur le Bonheur*, 10, 1-5, p. 12.

## **2.2 Paganesimo e cristianesimo ad Alessandria tra IV e V sec.**

Rispetto ad Atene, dove il paganesimo riusciva, grazie soprattutto alle abilità filosofiche, didattiche e politiche di Plutarco, a non farsi schiacciare dalle imposizioni delle autorità, ad Alessandria la situazione era profondamente diversa. Il rapporto tra cristiani e pagani non conduceva più a un confronto costruttivo tra intellettuali, come avveniva nei secoli precedenti, quando era consuetudine che cristiani si formassero presso le scuole di maestri pagani.

Nel IV secolo, il cristianesimo divenne dominante e il rapporto con il paganesimo cambiò radicalmente. In questo senso, la lotta all'arianesimo può essere considerato un avvenimento-chiave. L'arianesimo era un'eresia propugnata dal vescovo Ario, il quale, in sostanza, stabiliva una differenza ontologica tra Dio e Gesù, arrivando addirittura a sostenere che quest'ultimo non fosse in grado di comprendere la natura e la grandezza del Padre.

Protagonista di questa lotta fu il vescovo Atanasio, che individuò nella formazione classica, e dunque ricca di contenuti di natura pagana, di Ario una possibile fonte delle sue tesi eretiche. Patriarca, con diverse interruzioni, dal 328 al 373, Atanasio si fece promotore di un “anti-intellettualismo rivoluzionario”<sup>18</sup> che aveva lo scopo di interrompere il continuo scambio tra intellettuali cristiani e pagani, cercando soprattutto di

---

<sup>18</sup> Cfr. E.J. Watts, *City and School*, p. 181.

evitare che i primi si formassero presso scuole pagane e, come accaduto ad Ario, finissero per alterare il loro approccio alla religione.

La *Vita di Antonio*, pubblicata nel 350, può essere letta come il “manifesto programmatico” di Atanasio rispetto a tale progetto. Sant’Antonio Abate rappresentava la possibilità di diventare filosofo non tramite un’estesa istruzione letteraria (era analfabeta) e l’affiliazione a un maestro, bensì grazie alla pratica dell’ascesi, che gli permetteva di essere ispirato direttamente da Dio, tanto nell’elaborazione di una dottrina filosofica, quanto nelle azioni mirabolanti compiute in pubblico dopo aver terminato la sua formazione ascetica, come guarire ammalati o rendere sicuri canali infestati da coccodrilli.

La strategia utilizzata da Atanasio per rendere Antonio l’intellettuale *par excellence* è la stessa che aveva adoperato Giamblico per esaltare Pitagora ne *La Vita Pitagorica*. Il risultato, tuttavia, non fu altrettanto soddisfacente: per quanto Atanasio volesse convincere gli intellettuali ad abbandonare l’istruzione tradizionale per dedicarsi all’ascesi, emergevano comunque figure come Didimo il Cieco, eminente teologo educato filosoficamente, o come Evagrio Pontico, che opera una sorta di sintesi tra educazione filosofica e ascesi<sup>19</sup>.

Inoltre, molti studenti cristiani continuavano a recarsi da insegnanti pagani, pur sapendo di non godere del favore dell’autorità patriarcale.

---

<sup>19</sup> Cfr. E.J. Watts, *City and School*, pp. 181-186.

Certamente, le pressioni di Atanasio alterarono tangibilmente quella relativa armonia che rendeva possibile l'osmosi tra ambienti pagano e cristiano nelle rispettive scuole. Un'osmosi che aveva consentito ai cristiani di frequentare tranquillamente maestri pagani e a maestri cristiani di utilizzare contenuti pagani per rendere l'insegnamento teologico più completo.

Certamente, in ambito esclusivamente intellettuale, anche le posizioni intransigenti di Eusebio di Cesarea e Teodoreto di Cirro, i quali avevano con forza tentato di screditare e ridicolizzare le usanze pagane in materia religiosa, giocarono un ruolo non trascurabile.

L'infanzia e la giovinezza di Ierocle si svolgono esattamente in questo periodo di profondi cambiamenti, che vede come episodi di massimo clamore l'incendio del Serapeo nel 391 e, durante la carica vescovile di Cirillo, l'esecuzione di Ipazia nel 415.

Alla luce di quanto esposto, non è difficile comprendere perché Ierocle abbia deciso di abbandonare Alessandria per formarsi ad Atene, dove le condizioni sociali dei pagani erano più serene. In particolare, trova maggiore sostegno l'ipotesi secondo la quale Ierocle bramasse di ricevere ad Atene un'educazione non soltanto filosofica, ma anche religiosa.

### **2.3 Il soggiorno di Ierocle a Costantinopoli**

Se le ragioni che condussero Ierocle a trasferirsi ad Atene possono essere deducibili in modo non troppo arduo, il punto di maggiore oscurità all'interno delle poche testimonianze sulla sua vita è senza dubbio il



soggiorno a Costantinopoli.

Damascio, come abbiamo visto<sup>20</sup>, informa soltanto della tortura subita da Ierocle, e della condanna all'esilio, ma non dà alcuna indicazione circa i motivi che lo spinsero a recarsi nella capitale dell'Impero d'Oriente. L'ipotesi secondo la quale Ierocle raggiunse Costantinopoli per fini puramente didattici mi sembra poco sostenibile: Teodosio II aveva, infatti, potenziato la locale università, nel tentativo di renderla il contraltare cristiano della Scuola di Atene<sup>21</sup>, e nel 425 aveva promulgato un editto che, proprio per impedire che insegnanti non affiliati all'università facessero concorrenza a quest'ultima, imponeva loro di insegnare privatamente nelle proprie abitazioni.

La supposizione per la quale Ierocle avrebbe violato tale editto, insegnando dunque in pubblico, è priva di fondamento perché in questo caso la pena stabilita dal Codice Teodosiano non era la tortura, bensì la deportazione<sup>22</sup>. Tuttavia, anche qualora Ierocle si fosse limitato a un'attività didattica puramente privata, mi sembra alquanto improbabile che un intellettuale pagano, conscio dell'intensificazione dei controlli imperiali sulle attività culturali non cristiane possa aver valutato di impartire insegnamenti proprio nella capitale, dove la sorveglianza era ancora più

---

<sup>20</sup> V. *supra* p. 15-16.

<sup>21</sup> Cfr. H. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, p. 37.

<sup>22</sup> Cfr. H. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, p. 37.

stretta. Trovo più plausibile, come ipotizzato da Schibli<sup>23</sup>, che il soggiorno di Ierocle a Costantinopoli fosse dovuto a ragioni diplomatiche: probabilmente doveva sottoporre una richiesta ufficiale all'imperatore.

Inoltre, stando sempre al Codice Teodosiano, il tipo di condanna che gli fu comminata è associabile agli atti di tradimento, che includevano anche la pratica della magia e i sacrifici<sup>24</sup>. Poiché chi era accusato di praticare arti magiche veniva di solito condannato a morte, è più probabile che a Ierocle sia stato attribuito il secondo capo d'accusa: egli, infatti, anche nel *Commentario*, pur invitando a effettuare i sacrifici in modo non superficiale, evidenzia la loro importanza per raggiungere la somiglianza alla divinità.

Tirando le somme, la ricostruzione che mi convince maggiormente vede Ierocle a Costantinopoli per motivi diplomatici e lì sorpreso a compiere sacrifici, attività che praticava abitualmente. Il motivo della tortura rimane una questione irrisolta, ma non è da escludere che non vi fossero ragioni legali alla base, ma la semplice volontà da parte delle autorità di umiliarlo pubblicamente.

---

<sup>23</sup> Cfr. H. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, p. 37.

<sup>24</sup> CTh.16.10.23 *Idem aa. Asclepiodoto praefecto praetorio. Post alia: paganos qui supersunt, si aliquando in execrandis daemonum sacrificiis fuerint comprehensi, quamvis capitali poena subdi debuerint, bonorum proscriptio ac exilium cohercebit.* (8 giugno 423).

## LA TRIPARTIZIONE DELLA FILOSOFIA

Nel proemio al *Commentario ai Versi Aurei* Ierocle definisce così la filosofia:

Purificazione e perfezionamento della vita umana: una purificazione dalla nostra natura irrazionale e materiale e della forma mortale del corpo, un perfezionamento attraverso il ritrovamento della nostra propria felicità<sup>1</sup>, che conduce alla somiglianza con il dio. La virtù e la verità sono naturalmente le più adatte a raggiungere questi obiettivi; la prima allontana l'eccesso delle passioni, la seconda fa acquisire la forma divina a coloro che per natura sono capaci di riceverla<sup>2</sup>.

Virtù (ἀρετή) e verità (ἀλήθεια) sono dunque gli strumenti necessari per pervenire al fine ultimo della filosofia, ovvero la somiglianza alla divinità. Esse sono inoltre i criteri di massima per la divisione che la

---

<sup>1</sup> Il termine εὐζωΐα non è da intendersi come stato emotivo ma, in senso puramente platonico, riguarda piuttosto una condizione premente frutto dell'attività razionale: da qui il significato letterale di "buona vita".

<sup>2</sup> “Ἡ φιλοσοφία ἐστὶ ζωῆς ἀνθρωπίνης κάθαρσις καὶ τελειότης, κάθαρσις μὲν ἀπὸ τῆς ὑλικῆς ἀλογίας καὶ τοῦ θνητοειδοῦς σώματος τελειότης δέ, τῆς οἰκείας εὐζωΐας ἀνάληψις, πρὸς τὴν θεϊαν ὁμοίωσιν ἐπανάγουσα. ταῦτα δὲ πέφυχεν ἀρετὴ καὶ ἀλήθεια μάλιστα ἀπεργάζεσθαι, ἢ μὲν τὴν ἀμετρίαν τῶν παθῶν ἐξορίζουσα ἢ δὲ τὸ θεῖον εἶδος τοῖς εὐφυῶς ἔχουσι προσκτωμένη”.

disciplina filosofica assume in Ierocle: seguendo uno schema tipicamente aristotelico<sup>3</sup>, da una parte troviamo la filosofia pratica, a sua volta suddivisa in politica<sup>4</sup> e teletica, e la filosofia contemplativa.

La filosofia teletica rappresenta il gradino più basso in questa tripartizione e ha come fine la purificazione del veicolo dell'anima attraverso rituali associabili alla teurgia; la filosofia politica ha invece il compito di purificare l'anima da elementi irrazionali mediante le virtù. Infine, la filosofia contemplativa persegue la purificazione dell'anima razionale grazie alla verità, da ricercare attraverso la matematica e la dialettica.

Per delineare i tratti salienti della filosofia di Ierocle, ho deciso di non seguire lo schema applicato da Schibli e Hadot, che prima prendono in esame la filosofia contemplativa per concludere con quella teletica. Privilegiando non la posizione che quest'ultima occupa all'interno dell'opera (gli ultimi tre capitoli), la cui organizzazione è comunque condizionata dal tema trattato da ogni singolo *Verso Aureo*, ma il valore basilare che Ierocle attribuisce alla filosofia teletica, ho deciso di iniziare proprio con quest'ultima.

---

<sup>3</sup> Cfr. H. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, p. 42.

<sup>4</sup> Schibli traduce il termine πολιτικόν con "civic" per evitare confusione con il significato moderno del termine "political". Tuttavia, traducendo il termine in italiano, non mi pare che in questo contesto tale confusione possa verificarsi.

### 3.1 Filosofia telestica

#### 3.1.1 Il veicolo dell'anima

Come abbiamo visto, questa parte della filosofia, la più basilare, ha come scopo la purificazione del veicolo dell'anima tramite l'attuazione di pratiche teurgiche. Prima di poter procedere, è però utile soffermarsi sul concetto di "veicolo".

Questa nozione trova la sua origine nel termine ὄχημα, usato da Platone nel *Timeo* (41e, 1-2) per descrivere il modo in cui il demiurgo assegna ogni anima a una stella, come se quest'ultima fosse, appunto, un veicolo. Un'analogia simile è riscontrabile anche nel mito della biga alata delineato nel *Fedro*<sup>5</sup>.

In Aristotele e negli stoici, il corrispettivo del termine ὄχημα è πνεῦμα. Per Aristotele, esso è una sostanza calda, trasmessa durante la procreazione, paragonabile proprio all'elemento costitutivo degli astri<sup>6</sup>. Nella tradizione stoica, il πνεῦμα non solo agisce come principio vitale, ma rende possibile anche la sensazione, l'immaginazione e il ragionamento<sup>7</sup>.

In particolare dopo Porfirio, la nozione di veicolo dell'anima, già presente negli *Oracoli Caldaici*, divenne parte della dottrina, pur con

---

<sup>5</sup> Platone, *Fedro*, 246a-249d, pp. 186-199.

<sup>6</sup> Aristotele, *De Generatione Animalium*, II, in Aristotele, *Opere Biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1971, 3, 736b, pp. 893-894.

<sup>7</sup> SVF II, fr. 458 [2], in Stoici Antichi, *Tutti i Frammenti* raccolti da Hans von Arnim, trad. R. Radice, Rusconi, Milano, 1998, pp. 575-577.

diverse modifiche, in tutti gli autori neoplatonici, sia in quelli più marcatamente pagani, sia in quelli influenzati dal cristianesimo: ne sono esempi Origene, Giamblico, Proclo, Enea di Gaza, Filopono e Damascio<sup>8</sup>.

Per comprendere come il concetto di veicolo dell'anima si sia sviluppato fino a raggiungere un alto grado di complessità, basti pensare alla teorizzazione di Proclo, che ammette l'esistenza di più veicoli<sup>9</sup>. La posizione di Ierocle sembra più semplice: vi è un solo tipo di veicolo, quello luminoso (αὐγοειδής), creato dal demiurgo e legato all'anima razionale. È importante sottolineare come per Ierocle l'anima irrazionale e il corpo mortale siano avventizi (προσφυής) rispetto al corpo luminoso, che invece è congenito (συμφυής) all'anima razionale ed è, proprio come quest'ultima, immortale.

Pur contemplando l'esistenza di due tipologie di corpi, uno immateriale, creato dal demiurgo e immortale, l'altro materiale, creato dalle divinità encosmiche e mortale, Ierocle considera il secondo alla stregua di una semplice immagine dell'essere umano<sup>10</sup>. Nel cap. XXVI del *Commentario*, infatti l'uomo è definito “un'anima razionale con un corpo

---

<sup>8</sup> Per una disamina relativa alla concezione di veicolo presente Porfirio, Giamblico e Proclo, accomunati dal rifiuto della teoria plotiniana dell'anima non discesa, cfr. M. Zambon, *Il significato filosofico della dottrina dell'ὄχημα dell'anima*, in R. Chiaradonna (a cura di), *Studi sull'anima in Plotino*, Bibliopolis, Napoli, 2005, pp. 305-335.

<sup>9</sup> Proclo, *Commentary on Plato's Timaeus*, Book 3, Part 1, 85, 3-5, p. 145, trad. D. Baltzly, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

<sup>10</sup> Cfr. I. Hadot, *Studies on the Neoplatonist Hierocles*, p. 37.

congenito immortale”<sup>11</sup>. In questa formulazione, Ierocle si discosta da Giamblico, Plutarco di Atene e Proclo, che ritengono il veicolo creazione non del demiurgo, ma delle divinità encosmiche e, pertanto, mortale. Diversa è anche l’opinione circa l’anima irrazionale, immortale per Giamblico e Plutarco, mortale per Ierocle.

Aujoulat nota come l’opinione di Ierocle riguardo al veicolo dell’anima e a quest’ultima in senso stretto, per quanto relativamente semplice, non sia tuttavia priva di complicazioni interpretative: ad esempio, Ierocle sostiene chiaramente che l’anima sia eterna, vista la sua diversa essenza rispetto al corpo mortale<sup>12</sup>. Tuttavia, poche pagine prima, si legge che le anime sono state create separatamente dal demiurgo<sup>13</sup>.

Una creazione separata, e dunque determinata nel tempo, sarebbe in contrasto con l’eternità dell’anima. In realtà, secondo Aujoulat, bisogna tenere presente che l’eternità delle anime e di tutti gli esseri creati dal demiurgo non è la stessa di quest’ultimo, che è totalmente estraneo al tempo e allo spazio. Le anime partecipano dell’essere del demiurgo, e dunque

---

<sup>11</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, a cura di F. Mullach, Berolini, 1853 “καὶ ὁ ἄνθρωπος ὁμοίως ψυχὴ λογικὴ μετὰ συμφοῦς ἀθανάτου σώματος”. Il termine ὁμοίως indica la correlazione con gli eroi, anch’essi anime razionali dotate di un corpo luminoso.

<sup>12</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, p. 85, 10-13 Mullach: “ἐκ δὲ ἀμφοτέρων τὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς κρείττονα εἶναι τὴν ψυχὴν ἀποδείκνυται, καὶ ἑτέραν οὐσίαν παρὰ τὸ θνητὸν σῶμα, αὐτὴν καθ’ ἑαυτὴν οὖσαν αἶδιον”.

<sup>13</sup> Ierocle di alessandria, *In Carmen Aureum*, p. 82, 8-10 Mullach: “καὶ ὡς ἕκαστα ὑπέστη παρὰ τοῦ δημιουργοῦ θεοῦ, οὕτω καὶ προνοίας ἀξιοῦται. Φαίνεται δέ, ἐπὶ μὲν τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν, ἐκάστην αὐτὸς ὑποστήσας”.

dell'eternità che gli è propria, ma non possono godere di essa allo stesso modo, giacché non possono “abbracciarla nell'istante”, dimenticando il passato e ignorando il futuro, ma sono soggette a fare esperienza del corso del tempo. Chiara è l'eco del passo 37d del *Timeo*, in cui Platone descrive il tempo come “immagine mobile dell'eternità”. Inoltre, un altro punto critico messo in evidenza da Aujoulat riguarda le influenze che Ierocle ha subito nell'elaborazione della sua teoria del corpo luminoso. Sembra piuttosto evidente, infatti, che la sua posizione risenta non solo, ovviamente, del platonismo, ma anche dell'aristotelismo e dello stoicismo.

Secondo Aujoulat, l'eredità di Aristotele e la contemporanea volontà di armonizzare quest'ultimo con Platone, si nota chiaramente quando, nel *Commentario*, Ierocle utilizza l'espressione πνευματικόν ὄχημα (lett. “veicolo pneumatico”). L'influenza di Aristotele è sicuramente tangibile, ma non deve essere sopravvalutata. Convinto sostenitore della differenza tra materia e spirito, Ierocle, pur legando il corpo luminoso all'anima razionale, non fa di esso una sostanza avulsa dalla dimensione materiale. Al contrario, il corpo luminoso, oscillando tra l'anima e la carne, è ciò che, di fatto, rende possibile all'essere umano oscillare tra il bene e il male.

La materia è, dunque, ciò che rischia di compromettere la purificazione del veicolo attraverso il mancato distacco di quest'ultimo dalle rappresentazioni materiali (ὕλικαὶ φαντασίαι). Esse sono dunque responsabili dell'opacizzazione del corpo luminoso, che impedisce all'anima di volgersi verso la divinità. In effetti, Ierocle non sembra essersi



discostato molto dal mito della biga alata presente nel *Fedro* platonico.

A mio avviso, Aujoulat centra il punto quando sostiene che, nell'espressione πνευματικόν ὄχημα, il “compromesso” tra Platone e Aristotele sia più linguistico che strettamente filosofico: è vero che il corpo luminoso, come il πνεῦμα aristotelico, rende possibile la vita dell'essere umano, ma il ruolo della materia è completamente diverso, giacché da essa l'anima deve allontanarsi se vuole indirizzare il suo sguardo verso la divinità. Scrive, infatti, Ierocle: “E' necessario rendere il corpo luminoso puro e immateriale, così da permettergli la comunione con i corpi eterei”<sup>14</sup>.

Per quanto riguarda l'influenza stoica, essa si manifesta proprio nell'utilizzo dell'aggettivo αὐγοειδές per indicare il veicolo dell'anima. Questo termine fu utilizzato da Crisippo e da Posidonio per caratterizzare il terzo genere di fuoco di cui è composto il cielo, inteso come zona più sottile dell'etere e distinta dagli astri; è ripreso, inoltre, in un contesto analogo, da Filone di Alessandria, per il quale, tuttavia, tutti i corpi celesti sono composti di αὐγή, che nella parte più esterna del mondo è estremamente sottile, nonché diffusa in maniera uniforme<sup>15</sup>.

Ierocle, nella citazione riportata sopra, di fatto assimila l'etere all'αὐγή e sembra dunque allinearsi alla posizione di Filone: non è da

---

<sup>14</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, p. 117, 8-10 Mullach: “οὕτω καὶ τὸ αὐγοειδές καθαρὸν καὶ ἄϋλον δεῖ παρασκεύασαι, ἵνα τὴν τῶν αἰθερίων σωμάτων ἀνάσχησθαι κοινωνίαν”.

<sup>15</sup> Cfr. Aujoulat, *Le Néoplatonisme Alexandrin: Hiéroclès d'Alexandrie*, p. 282.

escludere che la lettura delle opere di quest'ultimo possa aver fatto parte della sua formazione. In ogni caso, la relazione tra splendore e purificazione è riscontrabile anche nel *Fedro*<sup>16</sup>, e lo stesso Platone potrebbe averla tratta dalla tradizione misterica<sup>17</sup>.

Innegabilmente, Ierocle dimostra qui un atteggiamento sincretico che gli permette, su un background platonico, di inserire elementi tratti dalla tradizione peripatetica, stoica e forse dalla lettura di Filone.

Non sarà trascurabile, come nota Aujoulat citando Verbeke, il fatto che in Ierocle la “spiritualizzazione del  $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$ ” sia palese: essa, in età tardo-antica, è stata possibile soprattutto grazie all’ebraismo e al cristianesimo<sup>18</sup>, ed è dunque probabile che la pneumatologia di Ierocle sia stata influenzata anche dai due grandi monoteismi.

### **3.1.2 Il rapporto di Ierocle con la teurgia**

Nel *Commentario*, la filosofia telestica è descritta come disciplina non soltanto complementare per il fine ultimo della filosofia, la somiglianza alla divinità, ma addirittura come primo passo per iniziare il percorso ascensionale che, attraverso la purificazione dell’anima razionale e del suo corpo luminoso, conduce a tale fine:

Il punto più alto di tutta la filosofia è l’intelletto contemplativo, in posizione media quello politico e come terzo quello telestico, con il primo

---

<sup>16</sup> Platone, *Fedro*, 250b 1-4, p. 201.

<sup>17</sup> Cfr. Aujoulat, *Le Néoplatonisme Alexandrin: Hiéroclès d’Alexandrie*, p. 283.

<sup>18</sup> Cfr. Aujoulat, *Le Néoplatonisme Alexandrin: Hiéroclès d’Alexandrie*, p. 285.

che rispetto agli altri due mantiene un'analogia con l'occhio, mentre i seguenti due, in relazione al primo, hanno il valore della mano e del piede, e sono tutti ordinati insieme, in modo tale che ognuno di essi è privo di scopo e pressoché inutile se non ha luogo la sinergia con il resto. Dunque è necessario che la scienza che è in grado di ricercare la verità e il potere che genera la virtù ed effettua la purificazione convergano in una singola unità, affinché l'attività politica possa essere svolta in armonia con l'intelletto dominante e si dimostri che le pratiche sacre siano in accordo con entrambi (l'intelletto contemplativo e quello politico)<sup>19</sup>.

L'accento posto da Ierocle sull'importanza sull'aspetto rituale s'inscrive all'interno della tradizione neoplatonica che, a partire da Giamblico, e forse anche da Porfirio<sup>20</sup>, ha inteso recuperare gli *Oracoli Caldaici* e utilizzarli come manuale per l'esercizio della teurgia. A differenza degli *Oracoli*, il *Commentario* non si propone di esporre nel dettaglio la metodologia dei rituali da effettuare: Ierocle, a dire il vero, non fa menzione esplicita del termine “teurgia”, limitandosi a evidenziare come

---

<sup>19</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, XXVI Köhler, p. 118: “καὶ ἔστι τὸ μὲν ἀκρότατον τῆς ὅλης φιλοσοφίας ὁ θεωρητικὸς νοῦς, μέσον δὲ ὁ πολιτικὸς καὶ τρίτον ὁ τελεστικός, τοῦ μὲν πρῶτου πρὸς τὰ δύο τὴν ὀφθαλμοῦ ἀναλογία ἀποσφύζοντος, τῶν δὲ μετ’ αὐτὸ πρὸς ἐκεῖνο τὴν χειρὸς καὶ ποδὸς ἀξίαν ἐχόντων, πρὸς ἄλληλα δὲ πάντων συντεταγμένων, ὡς ἀτελὲς εἶναι ὅτιον τούτων καὶ ἐγγὺς μάταιον μὴ τῆς τῶν λοιπῶν συνεργίας τυγχάνον. διὸ εἰς μίαν ἔνωσιν συνελθεῖν δεῖ τὴν τῆς ἀληθείας εὐρεστικὴν ἐπιστήμην καὶ τὴν ἀρετῆς προβλητικὴν δύναμιν καὶ τὴν καθαρότητος ἀπεργαστικὴν, ἵνα σύμφωνον τῷ ἡγούμενῳ νῷ τὸ πολιτικὸν ἔργον ἀποτελεῖται καὶ τούτοις ἀμφοτέροις ὁμολογούμενον τὸ ἱερὸν ἔργον ἀποφαίνεται”.

<sup>20</sup> Cfr. H. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, p. 107.

per il veicolo, che è un corpo ed è pertanto soggetto alle influenze della materia, sia necessaria una purificazione che, a partire da pratiche che coinvolgono la materia, possano liberare il corpo luminoso proprio da quest'ultima per permettere a esso di raggiungere il suo luogo naturale<sup>21</sup>, situato al di sotto della sfera della luna<sup>22</sup>.

Oltre a presentare un'eco chiaramente aristotelica, questa localizzazione del luogo naturale del corpo luminoso è motivata dal fatto che la posizione immediatamente inferiore a quella della luna è comunque al di sopra dei corpi soggetti al divenire, ma pur sempre in basso rispetto ai corpi celesti<sup>23</sup>. A questo proposito, Ierocle richiama i pitagorici, definendo “etere libero” (αἰθέρα ἐλεύθερον) il luogo naturale del corpo luminoso: “Etere perché è un corpo immateriale ed eterno, libero perché è libero dalle affezioni materiali”<sup>24</sup>.

Oltre all'assenza della parola *θεουργία* all'interno dell'opera, sorprende non poco la pressoché totale assenza di riferimenti espliciti circa i rituali teurgici effettivamente applicati. A questo punto, seguendo l'esempio di Schibli e di Tanaseanu-Döbler<sup>25</sup>, trovo giusto focalizzare l'attenzione su tre espressioni utilizzate da Ierocle nel *Commentario* come

---

<sup>21</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, XXVI, 22-23 Köhler, p. 117.

<sup>22</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, XXVII, 3 Köhler, pp. 119-120.

<sup>23</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, XXVII, 3 Köhler, p. 120.

<sup>24</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, XXVII, 5 Köhler, p. 120: “[...] αἰθέρα μὲν ὡς ἄυλον καὶ ἀίδιον σῶμα, ἐλεύθερον δὲ ὡς ὑλικῶν παθημάτων καθαρόν”.

<sup>25</sup> Cfr. I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity*, pp. 175-185.

termini tecnici strettamente connessi l'uno con l'altro: σύμβολα, θεοσύνδετος ἀλκή e ιερατική τέχνη o ἀναγωγή.

L'utilizzo dei simboli in Ierocle è da intendere in un senso puramente comunicativo e rappresentazionale<sup>26</sup>. Nel *Commentario*, la dimensione simbolica è essenziale per comprendere alcuni precetti dei pitagorici. In particolare, sono rilevanti quelli relativi alla dieta: sempre nel cap. XXVI, Ierocle menziona l'invito a evitare di mangiare parti degli animali come l'utero e il cuore.

Un precetto come questo, secondo Ierocle, deve essere letto e interpretato su due livelli: da una parte vi è un significato letterale, in base al quale l'astinenza da certi cibi giova alla purificazione del veicolo dell'anima che, come abbiamo visto, è comunque un corpo ed è ospitato nel corpo mortale. Dall'altra, è presente un significato esoterico, giacché, nella fattispecie, l'utero è il simbolo di ciò che appartiene al mondo della generazione, mentre il cuore rappresenta le emozioni.

Il precetto impone, dunque, di liberarsi tanto dai cibi espressamente denotati per una purificazione corporea, quanto da ciò che essi simboleggiano, al fine di acquisire la θεοσύνδετος ἀλκή. Quest'ultima è, letteralmente, la "forza che lega alla divinità" e, negli *Oracoli*, indica la forza divinamente concessa all'anima grazie alla purificazione del suo

---

<sup>26</sup> Cfr. I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity*, p. 181, nota 209.

corpo luminoso<sup>27</sup>. Non è chiaro se tale ἀλκή sia infusa all'anima durante i rituali o solo in seguito ad essi<sup>28</sup>. In ogni caso, si tratta di un mezzo necessario per pervenire al fine ultimo della filosofia teletica: la ἱερατικὴ ἀναγωγή, ossia l'elevazione ieratica. Senza quest'ultima, il solo studio della matematica (che, coerentemente con l'intera tradizione platonica, è indispensabile per la contemplazione del mondo intelligibile) si rivela infruttuoso.

Proprio quest'aspetto ci mette di fronte a un elemento fondamentale della filosofia di Ierocle: il solo esercizio della ragione non è sufficiente per raggiungere l'obiettivo finale della filosofia, ovvero l'assimilazione alla divinità. In ciò si riscontra non solo un allontanamento rispetto all'intellettualismo plotiniano, ma anche una presa di posizione circa il ruolo dell'aspetto rituale che si può collocare a metà strada tra Porfirio e Giamblico: il primo, infatti, separa la teurgia dalla filosofia, mentre il secondo, nei *Misteri*, arriva ad attribuire alla teurgia un'efficacia addirittura superiore a quella della filosofia stessa.

Ierocle integra la ἱερατικὴ τέχνη nel percorso filosofico ma, pur ritenendola basilare, la sottomette alla filosofia contemplativa. In ciò, secondo Tanaseanu-Döbler, la posizione di Ierocle è molto simile a quella di Sinesio, filosofo cristiano alessandrino, suo contemporaneo<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Cfr. Schibli, *Hierocles of Alexandria*. pp. 114-115.

<sup>28</sup> Cfr. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity*, p. 179.

<sup>29</sup> Cfr. I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity*, p. 184.

Inoltre, l'insistenza di Ierocle sull'importanza dei rituali ha un considerevole valore politico e sociale, giacché le pratiche attuate nelle diverse città dell'Impero erano espressione del legame con la religione tradizionale, pagana, in un momento in cui la possibilità di svolgere pubblicamente questi rituali veniva progressivamente meno a causa del sempre più travolgente impatto del cristianesimo: una situazione che aveva reso lo *ιεροδιδάσκαλος*, tra la fine del IV e l'inizio del V secolo, vero e proprio custode di una sapienza che rischiava di scomparire.

Per concludere quest'analisi del rapporto di Ierocle con la teurgia, resta da risolvere un problema particolarmente spinoso, ossia quello relativo alle reticenze dell'autore: come abbiamo visto, è a dir poco sorprendente che Ierocle tratti il tema della teurgia senza mai menzionare tale sostantivo ed è allo stesso modo strano che non descriva le pratiche messe in atto.

A questo proposito, le interpretazioni di Tanaseanu-Döbler e di Schibli sono profondamente distanti: secondo la prima, Ierocle non ha bisogno di essere molto specifico perché l'uditorio al quale si rivolge è composto da studenti che già hanno familiarità con la disciplina<sup>30</sup>; il secondo, al contrario, propone una spiegazione a mio avviso più convincente. A parere di Schibli, infatti, i silenzi di Ierocle sul tema, oltre a essere del tutto volontari, sono motivati dal timore di destare sospetti nelle autorità cristiane, che tendevano a considerare la teurgia alla stregua della

---

<sup>30</sup> Cfr. I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity*, p. 179.

magia<sup>31</sup>. Ricordiamo che tale assimilazione fu la causa della condanna comminata a Ierocle durante il suo soggiorno bizantino.

Come si vedrà meglio quando prenderò in esame il problema del principio primo, Ierocle mostra la peculiarità di provocare riflessioni e confronti proprio con i silenzi. Inoltre, il legame tra reticenza e vicende personali rappresenta, secondo me, un *leitmotiv* che, almeno nel *Commentario*, si presenta non solo in questa occasione.

## **3.2 Filosofia politica**

### **3.2.1 Le Virtù**

Gli aspetti morale e politico sono quelli maggiormente presi in esame all'interno del *Commentario*. Questa predominanza da una parte si concilia con i temi trattati dai singoli *Versi Aurei*, dei quali ben 46 sui 71 totali riguardano proprio la condotta morale, dall'altra palesa il fatto che l'opera sia destinata a un uditorio non ancora pronto ad accedere completamente ai contenuti più elevati della filosofia. Nel proemio, infatti, Ierocle spiega:

Bisogna innanzitutto diventare uomini, e poi dei. Le virtù politiche rendono l'uomo buono, mentre le scienze che conducono alla

---

<sup>31</sup> Cfr. H. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, p. 118.



virtù divina lo rendono un dio. Le cose piccole sono collocate, nell'ordine, prima di quelle grandi per coloro che compiono l'ascesa<sup>32</sup>.

Compito della filosofia politica è “mettere in ordine l'irrazionalità e l'indifferenza che sono in noi<sup>33</sup>” grazie all'esercizio delle virtù. Come si può notare dal passo citato sopra, emerge un rapporto di subalternità tra l'esercizio delle virtù, considerate “cose piccole” (τὰ μικρά) e le scienze. Tale relazione è coerente proprio con la gerarchia che Ierocle delinea all'interno del suo sistema.

Le virtù, pur essendo *condicio sine qua non* per ottenere la somiglianza con la divinità, non possono bastare per raggiungere tale fine. Esse possono essere considerate, dunque, una sorta di prerequisito. Non è da escludere che la speculazione di Ierocle sul tema delle virtù sia permeata da aspetti plotiniani.

Plotino, infatti, pur non ritenendo le virtù civili appartenenti al dio, sostiene che tramite esse è comunque possibile pervenire alla somiglianza alla divinità<sup>34</sup> perché “impongono limite e misura ai nostri desideri e a tutte

---

<sup>32</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, Proemio, 20, 4-6: “πρῶτον οὖν ἄνθρωπον δεῖ γενέσθαι καὶ τότε θεόν. ἄνθρωπον δὲ ποιοῦσιν ἀγαθὸν αἱ πολιτικαὶ ἀρεταί, θεοποιοῦσι δὲ αἱ πρὸς τὴν θεϊαν ἀρετὴν ἀνάγουσαι ἐπιστήμαι. τὰ δὲ μικρὰ πρὸ τῶν μεγάλων ἐστὶν ἐν τάξει τοῖς ἀνιοῦσιν”.

<sup>33</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, Proemio, 3, 5-6: “[...] δεῖ τάξαι τὴν ἐν ἡμῖν ἀλογίαν καὶ ῥαθυμίαν”.

<sup>34</sup> Per una contestualizzazione del trattato *Sulle Virtù* che, contrariamente a quanto il titolo lascerebbe immaginare e alla considerazione di cui ha goduto a partire da Porfirio,

le passioni”<sup>35</sup>.

Anche nel caso delle virtù, ritorna l’allusione all’immagine. Come, infatti, il corpo mortale è immagine dell’uomo, allo stesso modo “la virtù è un’immagine della divinità nell’anima razionale”<sup>36</sup>. Inoltre, Ierocle semplifica la divisione delle virtù (civiche, purificatrici, contemplative e paradigmatiche) operata da Plotino e Porfirio<sup>37</sup> riducendola a due categorie: politiche<sup>38</sup> e contemplative.

La filosofia politica, come suggerisce la stessa denominazione, si occupa delle prime. A questo punto, troviamo un ostacolo interpretativo, che riguarda la classificazione delle virtù: da una parte, Ierocle sembra, comprensibilmente, condizionato dalle esigenze di commento ai singoli versi, dall’altra dimostra di non volersi allontanare da Platone. Non sarà, pertanto, inutile soffermarsi su questa apparente incongruenza.

Dai primi versi è naturale ricavare un elenco ben definito di virtù: in particolare, i primi quattro, pur riguardando l’aspetto teologico, che sarà approfondito in seguito, presentano anche una chiave di lettura morale,

---

non è di natura etica, bensì teologica e metafisica, si veda l’introduzione di Giovanni Catapano in Plotino, *Sulle Virtù I 2 [19]*, a cura di G. Catapano, Plus-Università di Pisa, Pisa, 2006, pp. 1-49.

<sup>35</sup> Plotino, *Enneadi*, trad. G. Faggini, Rusconi, Milano, 1999, I 2 (19), 1-2 pp. 73-75.

<sup>36</sup> Cfr. Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, XXI, 20, 8, p. 91 Köhler: “ἔστι γὰρ ἡ ἀρετὴ εἰκὼν θεοῦ ἐν ψυχῇ λογικῇ”.

<sup>37</sup> Cfr. H. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, p. 83.

<sup>38</sup> Anche in questo caso, ho preferito discostarmi dalla traduzione di Schibli, che traduce “πολιτικάι” con “civic”.

giacché esaltano la pietà (εὐσέβεια) verso le divinità<sup>39</sup>, mentre i successivi tre evidenziano l'importanza dell'obbedienza e dell'amicizia<sup>40</sup>. Inoltre, il fatto che Ierocle, proprio all'inizio del commento, attribuisca alla pietà un valore egemonico nel sistema delle virtù<sup>41</sup>, dovrebbe portare a concludere, senza particolari problemi, che il suo schema delle virtù derivi in maniera del tutto naturale dai *Versi*.

Nel cap. X Ierocle sembra smentire quanto esposto, elencando esattamente le quattro virtù cardinali presenti nella filosofia di Platone: saggezza (φρόνησις), coraggio (ἀνδρεία), prudenza (σωφροσύνη) e giustizia (δικαιοσύνη).

Ierocle segue Platone non solo nel menzionarle, ma anche nel contrapporle a quattro vizi che ne rappresentano il rispettivo contraltare: sconsideratezza (ἄφροσύνη), codardia (δειλία), amore per il piacere e per il denaro (φιληδονία καὶ φιλοχρηματία) e ingiustizia (ἀδικία). Ciascuna di

---

<sup>39</sup> “Onora in primo luogo gli dei immortali, come stabilito dalla legge (Ἀθανάτους μὲν πρῶτα θεούς, ὡς διάκνυνται, τίμα), e rispetta il giuramento (καὶ σέβου ὄρκον), poi [onora] gli eroi illustri (ἔπειθ' ἥρωας ἀγαθούς), e compi quel che è conforme alla legge verso i demoni che dimorano in terra (τούς τε καταχθονίους σέβε δαίμονας ἔννομα ῥέζων)”. Traduco il termine “καταχθονίους” in maniera estremamente letterale perché non è del tutto chiaro il suo effettivo significato, che nella *scholarship* oscilla tra “sotterraneo” o “terrestre”.

<sup>40</sup> “Onora anche i tuoi genitori e i parenti più prossimi (σοὺς τε γονεῖς τίμα τούς τ' ἀργχιστ' ἐκγεγαῶτας), tra gli altri, rendi amici coloro che sono eccellenti nella virtù (τῶν δ' ἄλλων ἀρετῇ ποιεῦ φίλον, ὅστις ἄριστος)”.

<sup>41</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, I, 1, p. 7 Köhler: “Ἐπειδὴ πασῶν τῶν ἀρετῶν ἡγεμών ἐστὶν ἡ εὐσέβεια”.

queste coppie, in totale coerenza con il platonismo classico<sup>42</sup>, è di pertinenza di una specifica parte dell'anima. La dicotomia saggezza/sconsideratezza riguarda, infatti, l'anima razionale, coraggio/codardia l'anima irascibile, prudenza/amore per il piacere e per il denaro l'anima desiderativa, giustizia/ingiustizia tutte le facoltà (δυνάμεις) riunite.

Circa l'eventuale contraddizione tra i capitoli iniziali e il X, mi trovo d'accordo con Schibli, che mette in evidenza come il capitolo X rappresenti un'esposizione finalmente concentrata del discorso sulle virtù. Un discorso che, nei primi capitoli, doveva per forza di cose essere frammentario, dal momento che Ierocle era obbligato ad attenersi al contenuto di ciascun verso<sup>43</sup>. Inoltre, la differenza delle virtù elencate non deve trarre in inganno perché, a una più attenta analisi, "le quattro virtù cardinali rappresentano tutte le virtù in forma distillata ed effettivamente riassumono la virtù civica"<sup>44</sup>.

In fondo, una differenza semantica è a mio parere più che comprensibile: Ierocle aveva sì l'obiettivo di insegnare il platonismo ma, avendo scelto i *Versi Aurei* dei pitagorici come opera introduttiva alla filosofia, non poteva certo commentare un passo che menzionava una specifica virtù negandone il valore, finendo, di fatto, per screditare l'opera

---

<sup>42</sup> Cfr. H. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, p. 84.

<sup>43</sup> Cfr. H. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, p. 84.

<sup>44</sup> H. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, p. 84.

stessa. Questo problema riguarda, dunque, la forma piuttosto che la sostanza.

### **3.2.2 Saggezza pratica e giusto ragionamento**

Nel discorso di Ierocle sulle virtù, ciò che invece desta maggiore curiosità è il ruolo assegnato al concetto di saggezza pratica (φρόνησις). In questo frangente è riscontrabile un allontanamento dalle posizioni platoniche relative alla virtù della saggezza e una conseguente adesione ad Aristotele.

Se per Platone, infatti, il termine φρόνησις a volte coincide semanticamente con σοφία<sup>45</sup>, in Aristotele la φρόνησις non si estende oltre il campo dell'agire pratico, che essa ha il compito di guidare attraverso la facoltà di “ben deliberare” (καλῶς βουλευέσθαι)<sup>46</sup>, ed è evidentemente subordinata alla σοφία, che, al contrario, riguarda soltanto l'ambito teoretico.

Un altro importante elemento presente nella riflessione di Ierocle sulla filosofia politica è il “giusto ragionamento” (ὀρθὸς λόγος). Si tratta di un concetto che, a partire da Platone, ricorre, in forme differenti, anche in

---

<sup>45</sup> Platone, *Leggi*, trad. F. Ferrari, S. Poli, Bur, Milano, 2005 631 C 6, 1-6: “Fra i beni minori viene per prima la salute, poi la bellezza, al terzo posto il vigore nella corsa e in tutti gli altri movimenti fisici, quarta la ricchezza che non sia cieca ma abbia la vista aguzza in quanto si accompagna alla saggezza (ἀνπερ ἅμ' ἔπεται φρονήσει). Proprio quest'ultima occupa il primo posto tra i beni divini”.

<sup>46</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. C. Mazzarelli, Bompiani, Milano, 2014, VI, 5, 1140a, 26, p. 234.

Aristotele, negli stoici, in Plotino e in Giamblico: tutti concordano nell'assegnargli un valore normativo, ma non vi è piena sintonia rispetto alla sussistenza del principio intelligibile da cui esso dipende. Nel *Fedone*, infatti, l'ὁρθὸς λόγος è descritto come un elemento che l'anima porta con sé nella sua discesa dall'iperuranio.

Si tratta di una visione solo parzialmente condivisa da Aristotele, il quale nell'*Etica Nicomachea*, nega la sua provenienza dal mondo delle idee, ma accetta che sia una componente innata, la quale ha il compito di permettere all'uomo di trovare il giusto mezzo tra l'eccesso e il difetto nel contesto dell'agire pratico<sup>47</sup>. Esso, dunque, presenta una stretta correlazione, quasi un'identità, con la φρόνησις.

Nello stoicismo, il carattere normativo dell'ὁρθὸς λόγος diventa più evidente rispetto alla sfumatura marcatamente regolativa presente in Aristotele e, stando a Crisippo, designa una facoltà che permette al saggio di accordare il proprio agire con la ragione divina che regola l'universo<sup>48</sup>.

Plotino, invece, non solo ne mantiene il carattere innato, ma cerca anche di dimostrare che si tratti di una condizione necessaria per la libertà dell'anima, che solo attenendosi a essa può davvero svincolarsi dalle cause esterne.

---

<sup>47</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 1, 1138b, 18-20, p. 228.

<sup>48</sup> Cfr. M. Schofield, *Stoic Ethics*, in B. Inwood (a cura di), *A Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 246: "In obeying the injunctions of right reason, we are obeying the divine reason which presides over the administration of reality".

In Giamblico è già possibile notare una sorta di sintesi di queste riflessioni, giacché il giusto ragionamento è associato alla legge che guida sia le vite degli uomini sia il corso dell'intero universo, indirizzando entrambi verso un fine assoluto.

Ierocle riunisce in un corpo unico tutte le posizioni sopraesposte, mostrandosi però maggiormente in accordo con Aristotele e con Giamblico: del primo mantiene la stretta correlazione con la saggezza pratica e l'importanza nella ricerca del giusto mezzo tra l'eccesso e il difetto, del secondo condivide l'idea di un fine universale. Come vedremo più avanti, la teorizzazione di un corso del mondo provvidenzialmente ordinato rappresenta uno degli aspetti caratteristici della filosofia di Ierocle.

Sarebbe tuttavia frettoloso ritenere che Ierocle identifichi saggezza pratica e giusto ragionamento. Dal momento che l'autore li designa in maniera differente, è a mio parere più appropriato considerarli in un rapporto di causalità reciproca più che di identità: l'ὁρθὸς λόγος si presta infatti ad essere inteso, seguendo Schibli<sup>49</sup>, come *distinguishing mark* della φρόνησις, oppure come il mezzo attraverso il quale è possibile pervenire ad essa, la quale è a sua volta condizione preliminare per l'esercizio delle virtù. Pertanto, l'una non può esistere senza l'altra e la loro assenza renderebbe l'agire pratico, se non fine a se stesso, quantomeno non pienamente orientato verso l'ambito filosofico a cui è subordinato, quello

---

<sup>49</sup> Cfr. H. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, p. 89.

contemplativo.

Inoltre, Ierocle li designa con termini nettamente differenti, che non sono riconducibili a una semplice *climax* semantica, ragione per la quale è necessario stabilire una differenza, anche minima, circa il loro effettivo significato. A questo proposito, credo che la seguente citazione, tratta dal capitolo X, possa confermare la conclusione che non si tratti di sinonimia:

Colui che, infatti, fa uso del giusto ragionamento nelle situazioni pericolose acquisisce come alleato il coraggio, nei piaceri la prudenza, in tutte le cose simili la giustizia; e, pertanto, la saggezza pratica si trova ad essere l'origine delle virtù<sup>50</sup>.

Scandagliando in maniera dettagliata questo passo, il rapporto di causalità che lega il giusto ragionamento alla saggezza pratica appare evidente, e se Ierocle avesse voluto intendere la stessa cosa non avrebbe avuto, a mio avviso, particolari problemi a effettuare una ripetizione, oppure a utilizzare un pronome.

La scelta di due espressioni differenti fa, invece, emergere il rapporto di causalità descritto sopra, che possiamo sintetizzare in questi termini: il giusto ragionamento è il mezzo con il quale è possibile fare in

---

<sup>50</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, X 2 Köhler, p. 35: “ὁ γὰρ ὀρθῶ λογισμῷ χρώμενος ἐν μὲν τοῖς δεινοῖς τὴν ἀνδρείαν σύμμαχον κτᾶται, ἐν δὲ τοῖς ἡδέσι τὴν σωφροσύνην, ἐν πᾶσι δὲ ὁμοῦ τὴν δικαιοσύνην· καὶ οὕτως ἀρχὴ μὲν τῶν ἀρετῶν ἡ φρόνησις εὐρίσκεται”.



modo che la saggezza pratica agisca come origine e guida delle virtù; la φρόνησις, che nell'ambito politico risulta essere dunque un fine da perseguire, diventa a sua volta il mezzo, nonché la condizione, per poter ascendere dal piano politico a quello contemplativo.

Vi è, tuttavia, ancora un punto particolarmente suggestivo, che meriterebbe di essere preso in considerazione prima di terminare questa digressione sull'ὀρθὸς λόγος. Tra le tante espressioni che Ierocle utilizza per definire il giusto ragionamento vi è anche “ἔνοικον θεὸν” (dio interno)<sup>51</sup>. Tale scelta terminologica, a mio modo di vedere, non solo palesa il carattere innato del giusto ragionamento, in armonia, dunque, con la tradizione filosofica a lui precedente, ma rappresenta anche un'eco abbastanza significativa del δαίμων socratico<sup>52</sup>. Ammettendo questa

---

<sup>51</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, XI, 17 Köhler, p. 47.

<sup>52</sup> La caratterizzazione anfibia del giusto ragionamento, e l'uso dell'espressione “ἔνοικον θεὸν” per indicarlo, testimonia che Ierocle conoscesse il trattato plotiniano *Il demone che ci è toccato in sorte* (III 4 [15]), in cui Plotino identifica il δαίμων con l'anima non discesa, v. *Enneadi*, III 4 [15], 5, 19-22: “Infatti quel demone non è completamente esterno <a noi> ma solo tanto da non essere legato a noi e da non agire in noi; è nostro, se col «noi» intendiamo l'anima, non è nostro se col «noi» designiamo l'uomo così e così determinato che vive sotto la guida del demone”.

Plotino influenza Ierocle anche sull'aspetto regolativo dell'ἔνοικον θεὸν/ὀρθὸς λόγος, che abbiamo visto essere una filiazione del δαίμων/anima non discesa, v. Plotino, *La discesa dell'anima nei corpi* (Enn. IV 8 [6]), in *Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; “detti del sapiente greco”*, a cura di C. D'Ancona, il Poligrafo, Padova, 2003, 5, 24-27: “Così dunque l'anima, sebbene sia una realtà divina e derivi dai luoghi superiori, viene ad essere dentro il corpo e, essa che è la divinità inferiore, per inclinazione autonoma, a causa del suo potere e per ordinare ciò che sta dopo di lei giunge qui”.

supposizione, cadrebbe ogni dubbio circa l'identificazione con la saggezza e si corroborerebbe così l'ipotesi sopraesposta della funzione causale del giusto ragionamento.

Anche in questa occasione, abbiamo dunque la possibilità di prendere atto della forte attitudine sincretica di Ierocle, capace di condensare posizioni di autori e tradizioni filosofiche differenti.

Come abbiamo visto, imprescindibile in vista dell'esercizio delle virtù è la facoltà di "ben deliberare", per la quale è fondamentale l'opinione (δόξα), e che non si estende all'interno della dimensione gnoseologica più elevata, quella della verità scientifica (ἐπιστημονικὴ ἀλήθεια), nella quale rientra tutto ciò che non è contingente.

Ancora una volta, come nel caso della differenza tra φρόνησις (limitata all'ambito dell'agire pratico) e σοφία (deputata alla dimensione contemplativa), troviamo non solo una netta distinzione di due piani conoscitivi e ontologici, ma anche una marcata adesione ad Aristotele, il quale, nel Libro VI dell'*Etica Nicomachea*, aveva separato allo stesso modo le due parti dell'anima razionale. Tra Ierocle e Aristotele, su questo punto, intercorre solo una differenza, riguardante l'aggettivo utilizzato per indicare la parte dell'anima razionale relativa all'aspetto deliberativo: il primo opta per δοξαστικόν, il secondo per λογιστικόν<sup>53</sup>.

La stessa concezione di Ierocle circa l'opinione, limitata

---

<sup>53</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 1139a 5-14, pp. 229-231.

esclusivamente al contingente, palesa un'accettazione quasi pedissequa della formulazione aristotelica, nonché un allontanamento dal suo maestro, Plutarco di Atene, il quale assegna ad essa il compito di mediare tra l'anima razionale e quella irrazionale<sup>54</sup>.

### 3.2.3 Il re-filosofo tra *Repubblica*, *Fedro* e *Teeteto*

Per concludere la trattazione sulla filosofia politica vale la pena seguire l'esempio di Schibli e soffermarsi sulla figura del re-filosofo secondo Ierocle, il quale tratta questo tema non nel *Commentario*, ma nel trattato *Sulla Provvidenza*.

Rifacendosi alla *Repubblica*, Ierocle considera il filosofo che è in grado di padroneggiare le virtù pratiche all'altezza di guidare la città. Tuttavia, anche in questo frangente è riscontrabile la tendenza a non seguire alla lettera Platone, bensì a rimodulare alcune sue formulazioni. In questo caso, Ierocle mostra un'iniziale perplessità circa la figura del filosofo, inteso come guida della città, che emerge dalla lettura di vari dialoghi platonici.

Nello specifico, Ierocle sembra non essere convinto dell'apparente distinzione che, nel *Fedro*, Platone delinea tra il filosofo genuino e l'amante della filosofia. Una distinzione che, in realtà, non sussiste, ma che spinge Ierocle, a riflessioni complesse e particolari.

Nell'esposizione del ciclo delle reincarnazioni presente nel *Fedro*,

---

<sup>54</sup> Cfr. H. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, p. 92.

Platone sostiene che ogni anima riceve le ali dopo diecimila anni, tranne quella di “chi ha aspirato sinceramente alla sapienza o ha amato i fanciulli in nome della filosofia (πλὴν ἢ τοῦ φιλοσοφῆσαντος ἀδόλως ἢ παιδευαστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας)”<sup>55</sup>, per la quale il ciclo terminerà dopo tremila anni se per tre volte sceglierà questa condotta di vita. Stando a quanto riportato da Fozio nelle sue testimonianze sul trattato, appare evidente che Ierocle interpreti il passaggio in questione considerando i filosofi genuini e gli amanti in nome della filosofia come due categorie nettamente separate e cerchi di delineare meglio tale differenza, appoggiandosi anche al *Teeteto*, nel quale Platone, per bocca di Socrate, erge i filosofi in grado di non lasciarsi influenzare dagli affari terreni e a perseguire interessi naturalistici e dialettici<sup>56</sup> al di sopra di quelli che, distratti dalle dinamiche cittadine, si dedicano alla filosofia in modo mediocre (φαύλως).

Anche se nel *Fedro* l’opposizione tra il filosofo e l’amante in nome della filosofia non sussiste e, al contrario, Platone con queste due espressioni indica la medesima figura, la combinazione dei passi del *Fedro* e del *Teeteto* chiaramente presi in considerazione da Ierocle, permette a quest’ultimo di adattare questa interpretazione al suo schema tripartito della

---

<sup>55</sup> Platone, *Fedro*, 249a 1-5, p. 197.

<sup>56</sup> Platone, *Teeteto*, trad. F. Ferrari, BUR, Milano, 2011, 173 c, p. 353. Sembra riferirsi a questi due aspetti, Socrate, quando, citando Pindaro, sostiene che questi filosofi siano in grado di indagare “le profondità della terra” e “al di sopra del cielo”.

filosofia, in cui l'ambito contemplativo è riservato soltanto a chi ricerca la somiglianza alla divinità purificandosi totalmente dalle istanze terrene, e gli permette anche di associare due differenti tipologie di filosofi non soltanto a due ambiti filosofici, ma anche ad altrettante parti (scientifica e deliberativa) che compongono l'anima razionale. Pertanto, il filosofo che, pur non purificandosi totalmente, riesce a eccellere nella facoltà di "ben deliberare", frutto, come abbiamo visto, della conoscenza delle virtù e dell'esercizio delle stesse, sarà all'altezza di guidare la città. Rispetto a quanto emerso dal *Teeteto*, sembra quasi che Ierocle voglia riscattare i filosofi "pratici", non ritenuti dunque mediocri, ma al contrario essenziali per la vita cittadina, nonostante si occupino delle "cose piccole".

Ad ogni modo, l'operazione interpretativa effettuata sui dialoghi platonici è stata possibile aggiungendo alla combinazione sopraesposta anche il libro VI della *Repubblica*, ripreso in maniera quasi letterale proprio in questo contesto<sup>57</sup> attraverso la metafora che lega il filosofo-re che governa la città al pittore che dipinge sulla sua tela e all'allusione omerica a elementi divini presenti in esso.

In sostanza, la figura del regnante filosofo della *Repubblica* è associata da Ierocle a quella dell'amante in nome della filosofia presente nel *Fedro*, mentre il ricorso al *Teeteto* gli è utile per "estrarre" una

---

<sup>57</sup> Fozio, *Bibliothèque*, cod. 251, 2, 22-23 in questo passaggio, Ierocle effettua un palese richiamo alla *Repubblica*, VI, 501a1-c2, trad. M. Vegetti, BUR, Milano, 2010, pp. 799-801.

categoria di filosofi superiore e armonizzare così la tripartizione della filosofia, le parti dell'anima e le tipologie di filosofi ad esse rispettivamente associate.

### **3.3 Filosofia contemplativa**

Benché, come nota giustamente Ilsetraut Hadot, la filosofia politica sia centrale nel *Commentario*, redatto per un pubblico che, ancora in uno stadio pre-filosofico, necessitava primariamente di un'educazione alla vita civica, è l'aspetto contemplativo a destare maggior interesse dal punto di vista ermeneutico.

Si tratta di comprendere la struttura del mondo intelligibile organizzata da Ierocle, prima di affrontare problemi che, come ho accennato in precedenza, hanno diviso gli storici della filosofia, e che meritano un tentativo di chiarificazione.

#### **3.3.1 La classificazione degli esseri razionali**

Dalla lettura delle opere di Ierocle si desume un mondo intelligibile ordinato in maniera molto schematica, secondo una struttura estremamente rigida. Il cosmo, nonostante si presenti come un'unità, può essere considerato prendendo in esame le due parti che lo compongono, ovvero quella trascendente, intelligibile, e quella corporea.

La struttura del mondo intelligibile, illustrata in entrambe le opere di Ierocle, si compone di tre classi (τὰ τρία γένη) di esseri razionali: dei, demoni ed eroi e uomini, gerarchicamente ordinati secondo un disegno provvidenziale di cui ci occuperemo più avanti.

Gli dei immortali, collocati nella sfera delle stelle fisse e dei pianeti al di sopra della luna (dunque a un livello superiore rispetto al luogo di provenienza del veicolo dell'anima) sono gli esseri più simili alla divinità. Immutabili, condividono con essa la partecipazione ai beni intelligibili, nonché la possibilità di contemplarla eternamente attraverso un pensiero privo di divisioni e una conoscenza unificata<sup>58</sup>.

Seguono i demoni e gli eroi, entità collocate tra la luna e la terra, il cui pensiero della divinità è eterno ma discorsivo, e dunque soggetto a errore. Errore in cui essi non possono tuttavia cadere, nel rispetto delle leggi divine. Per questo motivo, sempre secondo l'ordine provvidenziale citato sopra, essi hanno il compito di occuparsi degli affari degli uomini, di essere loro guardiani, rispettando la giustizia divina. Il destino di questi ultimi è appannaggio, dunque, di demoni ed eroi, i quali determinano anche la durata della vita di ciascun essere umano e il modo in cui esso morirà<sup>59</sup>.

Gli uomini, come abbiamo visto, rappresentano la terza e più bassa classe degli esseri razionali. Si tratta di esseri "anfibi"<sup>60</sup>, costituiti da una parte razionale e da una irrazionale, caratterizzati da una "intermittenza" del pensiero causata dalle distrazioni del mondo naturale. Su di loro vige un disegno provvidenziale, del quale sono responsabili i demoni, che non

---

<sup>58</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, I, 7; Fozio, *Bibliothèque*, cod. 251, 7, 461b, p. 192.

<sup>59</sup> Fozio, *Bibliothèque*, cod. 251, 8, 461b, pp. 192-193.

<sup>60</sup> Evidente eco plotiniana, v. Plotino, *Enneadi*, IV, 8 (6), 4, 30-35.

investe, invece il mondo naturale, incapace di pensare, e dunque non creato dal demiurgo e non soggetto alle leggi della provvidenza, bensì al caso.

Nel trattato *Sulla Provvidenza* Ierocle, facendo eco a Plotino<sup>61</sup>, paragona questa molteplicità di enti appena descritta agli organi di un vivente o a un coro o a un'orchestra, poiché “la loro distinzione secondo natura è preservata senza confusione in ragione della loro unità e coerenza”<sup>62</sup>. Anche in questo caso, è possibile individuare un altro richiamo abbastanza evidente a Plotino, che, trattando il problema della molteplicità nell'intelletto, utilizza un'espressione analoga: “Eppure questa suddivisione non è in lei allo stato di confusione, poiché queste cose concorrono all'unità”<sup>63</sup>.

L'ordine (τάξις) del mondo intelligibile prevede, inoltre, una rigorosa staticità, per la quale è impossibile una mescolanza tra le tre classi di enti che lo compongono. Il grado con cui essi possono pensare la divinità è strettamente legato alla loro sostanza (οὐσία), la quale non è frutto di una scelta, né soggetta a cambiamenti, ma è determinata dal demiurgo al momento della creazione<sup>64</sup> e un eventuale scambio di posizione avrebbe come unica conseguenza la distruzione dell'intero universo<sup>65</sup>, perché

---

<sup>61</sup> Plotino, *Enneadi*, V, 9, [5], 9, 5-6; 15-16.

<sup>62</sup> Fozio, *Bibliothèque*, cod. 214, 4, 172a, 30-40.

<sup>63</sup> Plotino, *Enneadi*, VI, 7 [38], 14: “Ἡ δὲ διαίρεσις ἔγκειται οὐ συγκεχυμένων, καίτοι εἰς ἓν ὄντων”.

<sup>64</sup> Cfr. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, p. 79.

<sup>65</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, I, 12 Köhler, p. 11.



rappresenterebbe la perdita, da parte della divinità creatrice, della sua sostanziale bontà, che si riflette, appunto, nell'ordine cosmico.

Rispetto a quanto appena esposto, non bisogna pensare che l'uomo possa rappresentare un'eccezione nel caso in cui riesca a vivere da filosofo. L'intero percorso ascensionale proposto da Ierocle, a partire dalla purificazione del veicolo dell'anima, passando per l'adesione ai valori politici, per terminare con la somiglianza alla divinità, non si propone di permettere all'uomo di trascendere la sua condizione, bensì di partecipare all'armonia cosmica, dalla quale è escluso ogni elemento irrazionale, che non è opera demiurgica.

La somiglianza al dio, infatti, è assicurata dalla possibilità di pensarlo attraverso l'anima razionale, immortale, compito ostacolato da tutte le istanze materiali che, al contrario, "alimentano" l'anima irrazionale e mortale. Il fine ultimo dell'uomo in un cosmo così rigidamente organizzato è, dunque, attraverso l'attualizzazione della potenzialità di essere un'immagine divina, assicurato dal fatto che l'anima razionale sia una creazione diretta del demiurgo, di essere davvero un uomo, capace di eliminare da sé le distrazioni della materia, liberandosi, per dirla con Ierocle, dalla vita animalesca (τῆς θηριώδους ζωῆς).

### **3.3.2 Il demiurgo e il problema della creazione/generazione**

Alla natura e all'attività del demiurgo è dedicato molto più spazio nel trattato *Sulla Provvidenza* rispetto al *Commentario*, a dimostrazione del fatto che in quest'ultimo Ierocle non avesse intenzione di trattare in maniera approfondita contenuti evidentemente ritenuti fin troppo complessi per un

uditorio pre-filosofico.

È possibile desumere le idee di Ierocle solo attraverso i riassunti di Fozio, con la consapevolezza di riferirci a una fonte indiretta, peraltro presumibilmente influenzata dal cristianesimo. Fozio descrive la creazione demiurgica secondo Ierocle in tre passaggi sostanzialmente paralleli<sup>66</sup> nei quali emergono con chiarezza elementi caratteristici del sistema dell'autore: il dio crea il mondo senza la necessità di un sostrato preesistente, ma soltanto grazie alla sua volontà; inoltre, la perfezione del cosmo è garantita dall'unione della sostanzialità corporea (οὐσίωσις) con la creazione incorporea.

In particolare, il terzo passaggio in cui Fozio tratta la creazione, è una cartina di tornasole molto significativa rispetto al rapporto di Ierocle con alcuni autori a lui precedenti:

Perché, dice, vi elenco questi, quando ci sono anche platonici che non hanno mantenuto un'opinione corretta circa il dio creatore? Essi, infatti, non lo ritenevano capace di portare il mondo all'esistenza da solo, grazie al suo potere e alla sua saggezza, agendo dall'eternità, ma essi pensavano che potesse creare soltanto con l'aiuto di una materia ingenerata, utilizzando quella natura che non è stata portata all'esistenza da lui: tutte le cose erano preesistenti in potenza in questa cosiddetta materia, mentre egli, per così dire, le ha soltanto

---

<sup>66</sup> Fozio, *Bibliothèque*, cod. 214, 172a. 22-30, p. 126.; cod. 251, 461b, 6-12.; cod. 251, 460b, 22-32, pp. 189-190.

dipinte con differenti colori, messe in ordine e separate dalla loro forma materiale.

Risulta evidente, in questo passaggio, una polemica con il cosiddetto medio-platonismo, causata da una sostanziale differenza di vedute circa la corretta esegesi del *Timeo*, in particolar modo del passo 28 b-c, in cui si dimostra che il mondo non può non essere stato generato. Questo aspetto, pur non essendo ancora decisivo per capire la corretta collocazione di Ierocle all'interno della storia del neoplatonismo, merita comunque di essere indagato a fondo perché può offrire un quadro più chiaro riguardo alle influenze da lui subite. Nel panorama del platonismo, infatti, il problema della creazione è particolarmente spinoso, in quanto l'utilizzo di certi termini in luogo di altri, rispetto ai quali le differenze semantiche sono apparentemente minime, può risultare determinante per comprendere che tipo di opinione un autore potesse avere al riguardo.

Per questa ragione, è piuttosto frettoloso seguire Fozio e affermare senza indugi che Ierocle sostenga che la creazione del demiurgo avvenga senza il supporto di una materia preesistente e semplicemente grazie alla sua volontà. Il problema è complesso ed è proprio sui concetti di materia e di volontà che è necessario soffermarsi per avere un quadro più chiaro.

Molto probabilmente, i Platonici a cui Fozio fa riferimento nel passo sopracitato sono Attico, Numenio di Apamea e Plutarco di

Cheronea<sup>67</sup>, collocati all'interno della corrente del medioplatonismo e tutti oggetto degli attacchi sferrati da Plotino e Porfirio<sup>68</sup>. In effetti, non essendoci ragione di dubitare che Ierocle si riferisca ai tre filosofi menzionati, questa critica manifesta non soltanto la sua conoscenza approfondita del pensiero e delle opere di Plotino e Porfirio (già confermata dalla menzione dei due all'interno della schiera dei sette esponenti della "progenie sacra"), ma anche l'adesione al fronte neoplatonico, particolarmente compatto nella difesa di certi capisaldi dell'interpretazione del pensiero di Platone, tra i quali, appunto, figurava la preminenza della divinità creatrice rispetto ad ogni altra istanza.

Pur ritenendo inammissibile che la divinità possa creare senza un sostrato preesistente, essi, è bene puntualizzarlo, non sostengono che anche il mondo preesista all'attività del demiurgo stesso<sup>69</sup>.

Bisogna preliminarmente notare che, per Ierocle, la creazione non avviene nel tempo. Questa eventualità, infatti, negherebbe l'immutabilità del demiurgo. L'atto creativo è, dunque, eterno e avviene secondo una legge eternamente vigente, grazie alla quale la divinità può portare tutte le cose

---

<sup>67</sup> Cfr. I. Hadot, *Studies on the Neoplatonist Hierocles*, p. 24.

<sup>68</sup> Per un'esposizione dettagliata dei tentativi operati da Porfirio per confutare le opinioni di Plutarco di Cheronea, Numenio, Attico e Alcino, cfr. M. Zambon, *Porphyre et le Moyen-platonisme*, Librairie Philosophique J. Vrin, Parigi, 2002; per un resoconto dettagliato sul problema dell'esegesi del *Timeo* da parte, tra gli altri, degli autori in questione, v. M. Baltes, *Die Weltenstehung des Platonischen Timaios nach der Antiken Interpreten*, vol. I, Brill, Leiden, 1976.

<sup>69</sup> Cfr. N. Aujoulat, *Le Néoplatonisme Alexandrin: Hiéroclès d'Alexandrie*, p. 68.

all'esistenza<sup>70</sup>.

Questa precisazione non ci esime, tuttavia, dall'affrontare, in questa fase, il problema riguardante la materia. Essa, come abbiamo visto, secondo Ierocle non è ingenerata e non rappresenta un principio coesistente rispetto al demiurgo. L'aggettivo comunemente utilizzato per designare tale proprietà della materia e del mondo, e attorno al quale ruota buona parte del dibattito riguardante la creazione, è γενητός. Esso, oltre a non essere utilizzato da Platone, ha anche subito una stratificazione semantica interna tanto all'ambiente pagano quanto a quello cristiano tale da non permettere di poter stabilire con certezza se la sua traduzione esatta sia "generato" o "creato". Sciogliere questo nodo è essenziale perché ci può dare la possibilità di capire se la creazione sia una sorta di derivazione dalla stessa sostanza del demiurgo oppure se quest'ultimo abbia creato *ex nihilo*.

Aujoulat nota, infatti, come già Atanasio, vescovo di Alessandria, durante il conflitto con l'arianesimo si era sforzato di distinguere i termini γενητός e γεννητός, attribuendo al primo il significato di "creato" e al secondo quello di "generato"<sup>71</sup>. Atanasio muore nel 373, pochi anni prima della nascita di Ierocle. Quest'ultimo, inevitabilmente coinvolto nelle dispute tra pagani e cristiani nella sua città natale, difficilmente non era al corrente di una distinzione così fondamentale e il fatto che utilizzi l'aggettivo γενητός potrebbe rappresentare un significativo indizio circa

---

<sup>70</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, II, 15 Köhler, p. 14.

<sup>71</sup> N. Aujoulat, *Le Néoplatonisme Alexandrin: Hiéroclès d'Alexandrie*, p. 72.

una sua propensione rispetto all'accettazione della creazione *ex nihilo*. Anche in questo caso, sarebbe tuttavia avventato asserire ciò, dal momento che i cristiani utilizzavano, in ambito teologico, termini da tempo presenti nel vocabolario tecnico dei filosofi pagani<sup>72</sup>.

Proprio in seno al neoplatonismo, infatti, diversi sono stati gli sforzi per trovare una definizione corretta di tale termine. In particolare, Porfirio, il medioplatonico Calveno Tauro e Proclo hanno menzionato, commentato e a volte confutato tutte le possibili accezioni di γενητός. Tauro, nei suoi *Commentari al Timeo*, opera di cui Filopono riporta alcuni frammenti, ha elencato quattro possibili significati: ciò che appartiene allo stesso genere delle cose generate; ciò che, almeno dal punto di vista concettuale, risulta composto e dunque analizzabile nelle sue parti; ciò che è in costante divenire, come il cosmo; ciò che, come il cosmo stesso, riceve l'essere da un altro ente, nella fattispecie dalla divinità<sup>73</sup>. Porfirio aggiunge altre tre accezioni: ciò che ha in sé il concetto di generazione; ciò che riceve l'esistenza attraverso un processo, a mo' di una casa; ciò che è generato nel tempo<sup>74</sup>. Proclo, nel commento al *Timeo*, riprende queste due liste e le rielabora, trovando così quattro significati: ciò che comincia nel

---

<sup>72</sup> N. Aujoulat, *Le Néoplatonisme Alexandrin: Hiéroclès d'Alexandrie*, p. 72.

<sup>73</sup> Filopono, *De Aeternitate Mundi*, VI, 8, pp. 145, 1-147, 25; 148, 7-25 Rabe, in Emmanuele Vimercati (a cura di), *Medioplatonici: Opere, Frammenti, Testimonianze*, Bompiani, Milano, 2015, pp. 501-507.

<sup>74</sup> Filopono, *Against Proclus on the Eternity of the World*, 6-8, trad. M. Share, Cornell University Press, Ithaca, New York, 2005, 8, 148, 1-27; 149, 1-16, pp. 30-31.

tempo; ciò che procede a partire da una causa; ciò che è composto; ciò che, pur non essendo, è comunque passibile di generazione<sup>75</sup>.

Il ruolo di Porfirio nella controversia con i medioplatonici è cruciale è cruciale quasi quanto quello di Plotino. Porfirio, infatti, analizzando il passo 28 b-c del *Timeo*, ritiene inammissibile credere che si possa supporre che la creazione possa aver avuto luogo nel tempo solo perché il mondo è definito “visibile e tangibile”, nonché “corporeo”. Questi aggettivi possono, semmai, dimostrare un rapporto di derivazione da un principio superiore, ma non certo che la creazione abbia avuto luogo nel tempo. Pertanto, rispetto alle accezioni elencate, è evidente che Porfirio preferisca la prima (corrispondente alla seconda esposta da Tauro e alla terza menzionata da Proclo) in cui si pone l’accento sul fatto che ciò che è generato debba necessariamente essere composto. Secondo Porfirio, sulla base delle informazioni fornite dal *De aeternitate mundi* di Giovanni Filopono, il cosmo è generato in quanto sinolo di materia e forma. Questa puntualizzazione è fondamentale perché manifesta il ricorso a concetti di stampo aristotelico nella rilettura neoplatonica dei testi di Platone<sup>76</sup>.

Da una parte, dunque, è legittimo ipotizzare un utilizzo *ad hoc*, e dunque in parte svincolato dal contesto prettamente filosofico, da parte dei teologi cristiani di tali termini per dirimere dispute teologiche, dall’altra non si deve accantonare l’ipotesi che Ierocle, pur essendo al corrente degli

---

<sup>75</sup> Proclo, *On Plato’s Timaeus*, 4, 5-35; 5, 1-17.

<sup>76</sup> Cfr. M. Zambon, *Porphyre et le Moyen-platonisme*, pp. 86-89.

sviluppi dottrinali interni alla chiesa alessandrina, considerasse il problema della differenza tra generazione e creazione meno rilevante rispetto ai cristiani e che, per questo motivo, utilizzasse γενητός alla luce degli sviluppi dottrinali, avulsi da quelli teologici, apportati da Porfirio e ripresi successivamente da Proclo.

Al tempo di Ierocle, infatti, anche tra i cristiani stessi le dispute dottrinali erano così accese da rendere impossibile parlare di ortodossia ed eterodossia<sup>77</sup>. Ad esempio, autori cristiani formati in ambienti probabilmente pagani come Origene e Sinesio, sostenevano, non senza un discreto seguito, la ciclicità della storia, aspetto totalmente contrario alla concezione lineare del tempo che emerge dalle Scritture. Pertanto, sotto questo punto di vista, è molto difficile credere che l'utilizzo da parte di Ierocle del termine γενητός palesi una vicinanza all'ambiente cristiano. O meglio, non può essere certo questa, la prova di una sua eventuale adesione al cristianesimo, allo stesso modo in cui, come dimostra Aujoulat, sarebbe assurdo dubitare della fede cristiana di Enea di Gaza semplicemente perché si avvale degli *Oracoli Caldaici* e di alcune opere di Porfirio e di Giamblico per corroborare l'ipotesi che la materia sia generata<sup>78</sup>.

L'osmosi tra paganesimo e cristianesimo, in questo contesto, è evidente. Pertanto, è bene non ragionare in maniera eccessivamente schematica e non sorprendersi per la presenza di eco cristiane nel pensiero

---

<sup>77</sup> Cfr. N. Aujoulat, *Le Néoplatonisme Alexandrin: Hiéroclès d'Alexandrie*, p. 75.

<sup>78</sup> Cfr. N. Aujoulat, *Le Néoplatonisme Alexandrin: Hiéroclès d'Alexandrie*, p. 75-77.



di un autore pagano e viceversa.

In ogni caso, come abbiamo visto, un dato incontrovertibile dal quale partire è la negazione da parte di Ierocle della preesistenza della materia. Questo elemento, tuttavia, non implica assolutamente che Ierocle sia un sostenitore della creazione *ex nihilo*, sostenuta dai cristiani. Bisogna, infatti, distinguere quest'ultima dalla creazione ἐκ μηδενὸς προυποκειμένου, ossia priva di un sostrato preesistente. Il corrispettivo in greco di “*ex nihilo*” è, infatti, ἐξ οὐκ ὄντων, espressione che non compare nelle opere di Ierocle, a differenza di autori cristiani come il già menzionato Atanasio<sup>79</sup>, Nemesio di Emesa<sup>80</sup>, Teodoreto di Cirro<sup>81</sup> e Zaccaria di Mitilene<sup>82</sup>, tutti impegnati a dimostrare che la creazione non può avere luogo se non dal nulla. Nonostante tale formula sia stata utilizzata anche da filosofi pagani come Attico, che con essa intende spiegare come il mondo, a differenza della materia, sia stato creato dal nulla e che abbia avuto un cominciamento temporale<sup>83</sup>, essa, come abbiamo visto, caratterizzava tutte le argomentazioni cristiane a sostegno della creazione *ex nihilo*. L'assenza di tale formula costituisce un dato senza dubbio significativo, anche perché rafforzerebbe il legame filosofico con Porfirio e con la linea neoplatonica.

Pur avendo, infatti, ancora una volta a disposizione la prova di un

---

<sup>79</sup> Atanasio di Alessandria, *L'Incarnazione del Verbo*, 3, 1.

<sup>80</sup> Nemesio di Emesa, *La Natura dell'Uomo*.

<sup>81</sup> Teodoreto di Cirro, *La Cura delle Malattie Elleniche*, IV, 37.

<sup>82</sup> Zaccaria di Mitilene, *Ammonio. Disputa sulla Creazione del Mondo contro i Filosofi*.

<sup>83</sup> Cfr. N. Aujoulat, *Le Néoplatonisme Alexandrin: Hiéroclès d'Alexandrie*, p. 84.

interscambio terminologico e concettuale tra filosofi pagani e cristiani, il fatto che Ierocle non si esponga chiaramente nella direzione della creazione dal nulla di certo non corrobora l'ipotesi di Prächter, il quale sostiene l'assimilazione di Ierocle al cristianesimo. Ciò, tuttavia, ancora non autorizza a ritenere che Ierocle aderisca pedissequamente al pensiero dei neoplatonici a lui precedenti o ai suoi contemporanei. Al fine di risolvere, anche solo parzialmente, questo problema interpretativo, piuttosto che cercare una soluzione rimanendo ancorati a un dibattito terminologico dal quale, per le ragioni accennate in precedenza, sarebbe difficile uscire con risultati produttivi, trovo più determinante, nonché più semplice, ricorrere al *Commentario*. Nel capitolo I, infatti, Ierocle, cerca di dimostrare che non è ammissibile che gli enti siano venuti all'essere per caso: essi, al contrario, rispettano un ordine ben definito<sup>84</sup>,

fintantoché egli (scil. il demiurgo) rimane totalmente immutabile e invariabile, possedendo una sostanza uguale alla sua attività, e avendo la propria bontà non come qualcosa di acquisito, ma come sua specifica sostanza, quella bontà con cui conduce tutte le cose verso il loro essere migliore.

---

<sup>84</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, I, 12, 8-11: “[...] καὶ ἀμετάβλητον καὶ ἄτρεπτον καὶ τὴν οὐσίαν τῇ ἐνεργείᾳ τὴν αὐτὴν κεκτημένον καὶ τὴν ἀγαθότητα οὐκ ἐπίκτητον ἔχον, ἀλλ’ οὐσιωμένον καθ’ αὐτὴν καὶ δι’ αὐτὴν τὰ πάντα πρὸς τὸ εὖ εἶναι παράγον”.

Questo passo risulta particolarmente calzante in quanto contiene tre termini fondamentali: sostanza (οὐσία), attività (ἐνεργεία) e bontà (ἀγαθότης). La relazione che li lega, inoltre, è chiara tramite la semplice applicazione della proprietà transitiva, giacché se l'attività coincide con la sostanza e la sostanza coincide con la bontà, diventa palese l'identità tra attività e bontà.

In altri termini, l'attività del demiurgo è quella di fare il bene, che è la sua stessa sostanza. Ovviamente, non bisogna trascurare la già menzionata immutabilità della divinità - altro aspetto messo in evidenza nel passo in questione -, proprietà che rende inammissibile che la creazione sia avvenuta in uno specifico momento nel tempo. Vale la pena, a questo proposito, riprendere quattro possibilità teoretiche elencate, commentate e confutate da Ierocle nel trattato *Sulla Provvidenza*.

Innanzitutto, il fatto che la creazione abbia avuto un inizio temporale rende la stessa una possibilità attualizzata e, per questa ragione, sarebbe giustificabile ipotizzare che si tratti di un'alternativa peggiore rispetto alla non-creazione. Se, dunque, fosse stato meglio non creare, è naturale chiedersi in che modo e per quale ragione il Demiurgo abbia iniziato la sua opera. Certamente, al di là dell'ammissione del carattere mutevole del dio, si tratta di un quesito assurdo dal punto di vista neoplatonico, considerato l'assunto della sostanziale bontà del dio, che non può dunque volere, di fatto, fare il male.

Secondariamente, mantenere la creazione nel tempo, sostenendo anche che quella di creare sia, in effetti, la possibilità migliore,

comporterebbe una fallacia, se possibile, ancor più grave. Oltre a negare al demiurgo l'immutabilità, infatti, si finirebbe per attribuirgli ignoranza o, addirittura, malvagità, giacché, nel primo caso, significherebbe affermare che egli non sapesse che creare è la cosa migliore, mentre nel secondo, se l'attività creatrice coincidesse con la sostanza della divinità, e dunque con la sua bontà, la rinuncia temporanea a creare rappresenterebbe una negazione della bontà stessa e, pertanto, un atto maligno.

Una terza posizione consiste nell'ipotizzare che, dal punto di vista del demiurgo, creare non faccia alcuna differenza. Anche in questo caso, si tratta di un'ipotesi completamente inaccettabile. Perché, in un preciso momento del tempo, il demiurgo avrebbe dovuto creare il mondo? Se quest'atto fosse davvero ininfluenza, allora egli avrebbe dovuto creare eternamente, oppure non avrebbe mai dovuto creare. Dunque, è evidente che una ragione per la quale la creazione ha avuto luogo debba necessariamente esserci, e tale ragione è proprio la bontà del demiurgo. Una bontà che, per il fatto di equivalere alla sua sostanza, implica che l'atto creativo sia eterno.

Un'altra ipotesi consiste nel postulare l'incapacità del demiurgo di creare eternamente a causa dell'opposizione della materia, che egli non riuscirebbe a dominare e a controllare. In altri termini, la materia ostacolerebbe, in maniera vincente, l'ordine imposto dal demiurgo facendo sì che il disordine sia dominante nel mondo. Anche questa conclusione risulta inammissibile, dal momento che, per Ierocle, l'universo non può non essere ordinato, e tale ordine si manifesta proprio nel controllo della

divinità sulla materia. Un controllo che a sua volta si palesa nell'eterno atto creativo<sup>85</sup>.

Quest'ultimo argomento dà il "la" alla trattazione di un altro punto che contraddistingue la filosofia di Ierocle, ovvero la provvidenza, tema che approfondirò a breve. Nel frattempo, cercando di risolvere il problema della creazione secondo l'autore alessandrino, possiamo a questo punto tracciare un bilancio. Ierocle nega che demiurgo e materia siano due principi coesistenti, subordinando quest'ultima alla divinità, la quale non necessita di alcun sostrato preesistente per poter creare. Per quanto riguarda la creazione stessa, essa non può avvenire nel tempo, ma l'unica successione che si può stabilire è quella causale. Il rapporto causa-effetto, in questo caso, non deve essere infatti confuso con quello tra prima e dopo. In ciò Ierocle sembra allinearsi nettamente al filone di pensiero organizzato da Porfirio.

---

<sup>85</sup> Fozio, *Bibliothèque*, cod. 251, 460b, 36-41, pp. 189-190.

## IL RAPPORTO TRA πρόνοια E εἰμαρμένη

Riprendendo il quarto argomento confutato da Ierocle, emerge chiaramente l'importanza da lui attribuita all'ordine provvidenziale che regola il mondo. Questo tema è trattato nell'omonima opera e nel capitolo XI (uno dei più importanti per comprendere il sistema filosofico dell'autore) del *Commentario*, in cui Ierocle spiega ai suoi allievi il significato dell'undicesimo verso aureo, incentrato sul dolore<sup>1</sup>:

Quanto ai dolori che i mortali provano a causa di sciagure inviate dalle divinità

Quando ne prendi una parte, sopporta con serenità e non essere afflitto.

Puoi cercare di curarli, nella misura in cui ti è possibile. Ma ricorda:

Il destino certamente non concede molti di essi a chi è buono.

In seguito a una lettura superficiale, il verso in questione potrebbe essere tacciato di contenere un messaggio estremamente pessimistico, giacché si potrebbe pensare che i pitagorici invitassero l'uomo semplicemente a sopportare senza lamentarsi i dolori che gli dei intendono

---

<sup>1</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, XI, 12-15, p. 42 Köhler:

ὅσσα τε δαιμονίαισι τύχαις βροτοὶ ἄλγε' ἔχουσιν,  
 ὧν ἂν μοῖραν ἔχες, πρῶως φέρε μηδ' ἀγανάκτει.  
 ἰᾶσθαι δὲ πρέπει, καθ' ὅσον δύνῃ. ὧδε δὲ φράζευ·  
 οὐ πάνυ τοῖς ἀγαθοῖς τούτων πολὺ μοῖρα δίδωσιν.

inviare loro. Nel commentare questo verso, Ierocle si propone di dimostrare come, in realtà, la visione del mondo che ne consegue sia tutt'altro che pessimistica e che il ruolo dell'uomo rispetto alle sciagure non abbia un carattere passivo.

Per giungere a tale conclusione, bisogna analizzare il significato dell'espressione δαιμονίαισι τύχαις: letteralmente, considerando l'ambivalenza del termine τύχη, essa significherebbe “accadimenti inviati dal cielo” o “dalle divinità”, ma il contesto relativo al dolore umano non lascia dubbi nel caratterizzarlo in senso negativo, come “sciagure”. Lo stesso Ierocle, tuttavia, è cosciente dell'ambiguità di una formula del genere e cerca pertanto di sviscerarne l'esatto significato. Innanzitutto, tra le sciagure non bisogna inserire la malattia, la povertà, la cattiva reputazione e la perdita delle persone care, giacché questi sono i dolori (ἄλγε), la cui causa non è la corruzione dell'anima, allo stesso modo in cui i rispettivi contrari (salute, ricchezza e potere) non derivano necessariamente da un comportamento virtuoso. Essi non sono considerabili quale espressione veridica del male soprattutto perché non scaturiscono dall'uomo stesso.

Rientra in tali sciagure, al contrario, ciò che deriva dalla libera scelta (προαίρεσις) dell'uomo, e che in nessun modo può essere congiunto con la virtù. A questo proposito, Ierocle mostra l'esempio dell'impossibilità di affermare che qualcuno possa “commettere ingiustizie nobilmente”. L'ingiustizia, come anche l'intemperanza, è frutto della libera scelta

dell'uomo, condizionato dal suo eccessivo legame con le passioni. Come abbiamo visto nel capitolo relativo alla filosofia pratica<sup>2</sup>, quel che permette all'individuo di svincolarsi dalle passioni, è l'utilizzo del giusto ragionamento (ὀρθὸς λόγος). Esso è un principio (ἀρχή) per natura presente nell'anima umana, ma il suo impiego, possiamo dire, è inversamente proporzionale all'accecaimento che l'anima subisce quando è attanagliata dalle passioni. Secondo Ierocle, un esempio dell'esistenza di tale principio è la circostanza che persone disoneste, prive di moderazione o addirittura malvagie siano in grado di prendere razionalmente una decisione giusta, nel caso in cui il loro coinvolgimento emotivo e passionale sia nullo. In altri termini, persino la persona più spregevole, purché sia liberata dalle passioni, tende ad agire rettamente. Non vi è, dunque, alcun principio maligno antitetico al giusto ragionamento. In ambito morale, il male nasce dall'annullamento dell'ὀρθὸς λόγος, dovuto all'azione perturbatrice delle passioni.

La configurazione del giusto ragionamento come principio benigno che guida l'anima verso un agire pratico giusto e del male inteso non come principio contrario, bensì come degradazione, è in un rapporto di analogia con la struttura metafisica che regola il mondo. Così come, infatti, non vi è necessità di un principio maligno interno sia all'anima umana sia alla materia stessa delle cose, allo stesso modo è da escludere l'esistenza di un

---

<sup>2</sup> V. *supra*, 3.2.2



corrispettivo esterno, ovvero di un principio di male che contrasta quello di bene (la divinità), che è invece l'unico davvero presente nell'universo. Anche in questo frangente, Ierocle si allinea al fronte neoplatonico, da sempre in polemica con gli gnostici circa la natura del male. Tuttavia, è da segnalare, a questo punto, un accostamento particolare: se l'idea della divinità foriera esclusivamente di bene è un caposaldo del platonismo e della sua teologia, la definizione di ὀρθὸς λόγος, inteso come principio che governa l'agire, presente nel capitolo XI del *Commentario*, sembra essere di ispirazione stoica, come si può notare dal confronto con un frammento di Crisippo:

“[...] E (ci deve essere) anche un principio interno alle sostanze, che governa le stesse attraverso il contatto con la sua sostanza, ed esso è il giusto ragionamento”<sup>3</sup>. (Ierocle, *In Carmen Aureum*, XI, 4, 30-31 Köhler, p. 44)

“È nella natura dell'essere razionale usare la ragione ed essere governato da essa”<sup>4</sup>. (Crisippo, ap. Plutarco, *De Virtute Morali*, ep. 10, p. 450c, cfr. SVF, III, 390)

Grazie a quest'analogia, Ierocle può armonizzare i resoconti sul

---

<sup>3</sup> “[...] τῆς δὲ ἐνυμαρχούσης αὐταῖς καὶ τῇ κατ’ οὐσίαν ἐπαφῇ κυβερνώσης, οἷός ἐστιν ὁ ὀρθὸς λόγος”.

<sup>4</sup> “Τοῦ λογικοῦ ζώου φύσιν ἔχοντος προσχρῆσθαι εἰς ἕκαστα τῷ λόγῳ καὶ ὑπὸ τούτου κυβερνᾶσθαι”.

male, relativi tanto “microscopicamente” all’anima umana, quanto “macroscopicamente” alla struttura ontologica organizzata dal demiurgo. L’indebolimento del giusto ragionamento è, infatti, causato dalla libera scelta dell’anima, giacché essa è “indistruttibile nella sostanza ma tramite una sua scelta autonoma agisce sull’impulso di rivolgersi alla virtù o al vizio”<sup>5</sup>. Allo stesso modo, la libertà dell’individuo si rivela causale rispetto ai mali che egli subisce.

Come accennato in precedenza, vi sono mali, come la malattia e la povertà, che prescindono dalla volontà dell’uomo, ma possono essergli comunque utili per rivolgere l’anima verso la virtù. Essi sono inviati agli uomini tramite un giudizio divino. La libertà individuale di scegliere liberamente virtù o vizio entrerebbe in contrasto con una sorta di fatalismo che quasi naturalmente potrebbe essere considerato alla base di questi mali. In realtà, è necessario puntualizzare che Ierocle è un convinto sostenitore della reincarnazione, con la particolarità che essa, contrariamente a quanto afferma Platone nel *Fedro*<sup>6</sup> coinvolge solo gli esseri umani. Esistono, dunque, dolori che sono conseguenza di scelte sbagliate effettuate in una reincarnazione precedente. Anche in questa occasione, è da segnalare una vicinanza con il pensiero di Plotino, che più volte insiste sul ruolo

---

<sup>5</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, X, 25, 12-13 Köhler, p. 41: “[...] καὶ τῆς ψυχῆς ἡμῶν ἀφθάρτου μὲν κατ’ οὐσίαν, προαιρέσει δὲ αὐτοκινήτῳ πρὸς ἀρετὴν ἢ κακίαν ὁρμώσης”.

<sup>6</sup> Platone, *Fedro*, trad. R. Velardi, BUR, Milano, 2006, 249b, 4-5, pp. 196-197.

determinante delle vite e dei cicli del tempo precedenti rispetto alle vite attuali.

Per meglio comprendere la differenza tra due nature di male evidentemente diverse, bisogna evidenziare come, per Ierocle, la distribuzione dei mali agli uomini sia prerogativa di due enti differenti, giacché se, da una parte, le avversità che non dipendono dall'individuo, almeno limitatamente alla vita presente, sono frutto di una deliberazione provvidenziale che risponde a una legge divina ben salda in base alla quale ogni essere razionale ha ciò che gli è dovuto secondo i propri meriti, l'assegnazione dei mali derivanti dalla libera scelta è di competenza di esseri razionali intermedi tra la divinità e gli uomini.

Il problema dei mali scaturiti dalle libere scelte è molto complesso e costituisce uno dei tratti caratteristici del pensiero di Ierocle. Egli si pone in una difficoltosa posizione intermedia tra determinismo e casualità, entrambe inammissibili nell'ottica neoplatonica, giacché il primo esautorerebbe l'individuo da ogni responsabilità morale, mentre la seconda entrerebbe in contraddizione con l'ordine razionale del mondo<sup>7</sup>. In sostanza, le azioni umane non presentano alcun tipo di vincolo e sono perfettamente libere, ma le conseguenze sono determinate in maniera precisa secondo la sopracitata legge divina, che è applicata in base al merito (πρός ἀξίαν). Per questo motivo, si può asserire che, attraverso il libero arbitrio, l'individuo

---

<sup>7</sup> Cfr. H. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, p. 133.

abbia la possibilità di provocare una serie di conseguenze predeterminate sulla base della natura delle proprie azioni. In questo caso, l'uomo subisce dunque l'intervento del destino (εἰμαρμένη). È necessario chiarire che quest'ultimo non rappresenti in alcun modo una forma alternativa di provvidenza, ma sia l'articolazione di quest'ultima di cui l'essere umano è in grado di fruire, nonché la modalità con cui l'uomo può cogliere il disegno provvidenziale. Ricalcando il *Timeo*, si può asserire analogicamente che il destino stia alla provvidenza come il tempo all'eternità. In altre parole, il destino può essere definito "immagine mobile" della provvidenza. Gli dei, che con il demiurgo condividono, tra gli esseri razionali, il più stretto rapporto di somiglianza, non fanno esperienza del fato: al contrario, essi non distinguono tra provvidenza, ordine cosmico e destino, in quanto sono rivolti verso la divinità senza possibilità di errore, e dunque fruiscono del disegno provvidenziale nella sua purezza e nella sua unità, senza che la divinità si trovi costretta a dover agire come agisce con gli uomini, che invece oppongono una certa resistenza rispetto alla τάξις demiurgica; il destino agisce in sinergia con la provvidenza e non è, al contrario di altri autori precedenti come Luciano<sup>8</sup>, un principio in contrasto con essa.

Per quanto riguarda l'ordine provvidenziale che emerge dall'opera

---

<sup>8</sup> Luciano di Samosata (120-180 ca.) dedica l'intero dialogo *Zeus Confutato* al tema dell'ineluttabilità del destino, rispetto alla quale sono impotenti tanto gli uomini quanto gli stessi dei.

di Ierocle, l'aspetto più interessante non riguarda tanto la provvidenza stessa, quanto il destino. Su questo tema, infatti, Ierocle ha alle spalle una vasta tradizione speculativa che ha coinvolto, tra gli altri, gli stoici, Plotino, Porfirio e Giamblico. In questa successione, si è assistito a una progressiva diversificazione del ruolo e del potere del destino. Se nella deterministica visione del mondo degli stoici, infatti, esso coincideva con la provvidenza, in Plotino si assiste a un primo tentativo di conciliazione tra il determinismo e la libertà umana; Porfirio, inizialmente fiducioso nell'astrologia, abbandona tale disciplina persuaso proprio dall'insegnamento plotiniano, mentre Giamblico arriva ad attribuire alla magia un ruolo di primo piano, superiore addirittura alla scienza<sup>9</sup>. In seguito a questi sviluppi, al tempo di Ierocle il destino aveva perso il suo carattere ineluttabile, ma nel contempo aveva assunto una connotazione negativa, per la quale entrava fortemente in contrasto con la libertà umana<sup>10</sup>. Nel *De Providentia*, Ierocle cerca di apportare cambiamenti importanti al concetto di fato, mediante due tentativi tesi a darne un'adequata definizione.

Innanzitutto, stando a quanto riportato da Fozio, la prima definizione fornita da Ierocle è: "la giustizia che accompagna questa provvidenza è ciò che si definisce destino"<sup>11</sup>. L'εἰσαρπμένη è, dunque,

---

<sup>9</sup> Cfr. N. Aujoulat, *Le Néoplatonisme Alexandrin, Hiéroclès d'Alexandrie*, p. 300.

<sup>10</sup> Cfr. N. Aujoulat, *Le Néoplatonisme Alexandrin, Hiéroclès d'Alexandrie*, p. 300.

<sup>11</sup> Fozio, *Bibliothèque*, cod. 251, 461b, 20-23, p. 192.

giustizia. Si tratta di una considerazione innovativa rispetto a quella degli autori citati sopra. L'equivalenza tra fato e giustizia assume un evidente valore pedagogico, in quanto i mali che l'uomo subisce sarebbero finalizzati all'espiazione dei peccati, o comunque a reindirizzarlo verso un agire retto. Questo aspetto costituisce uno dei punti di maggiore disaccordo tra Karl Prächter e Ilsetraut Hadot. Il primo, infatti, nota in questa "pedagogia del male" un tratto caratteristico della filosofia di Ierocle, presumibilmente permeato di elementi cristiani, dal momento che anche Origene, nel *De Principiis*, insiste sul valore terapeutico delle punizioni divine. Hadot, invece, tenta di confutare questa ipotesi sostenendo che tale caratterizzazione del destino sarebbe comune a tutto il cosiddetto neoplatonismo ateniese perché anche Proclo, come Ierocle discepolo di Plutarco di Atene, dedica un'intera opera a questo tema (i *Dieci Problemi riguardanti la Provvidenza*) giungendo a conclusioni analoghe.

Probabilmente, la soluzione intermedia proposta da Aujoulat è più convincente: le due tradizioni di pensiero erano ormai così intrecciate e compenstrate che Ierocle non ha avuto necessità alcuna di parteggiare per l'una o per l'altra.

Un altro passo del *De Providentia* può essere utile per comprendere ancora meglio le caratteristiche del fato secondo Ierocle:

L'attività di giudizio di Dio che si esercita sui trasgressori secondo la legge della provvidenza e che, per l'ordine e per il concatenamento delle cause, reindirizza i nostri affari secondo le

condizioni (ὑποθέσεις) volontariamente selezionate dalle nostre libere azioni<sup>12</sup>.

Emergono con chiarezza, in questa citazione, due aspetti fondamentali, già menzionati in precedenza: si tratta, da una parte, del carattere correttivo dell'εἰμαρμένη, che agisce in funzione della legge provvidenziale, stabilendo quali conseguenze devono seguire a una libera scelta individuale; dall'altra, della sfera d'influenza del fato, circoscritta a ciò che riguarda gli esseri umani, mentre quella della provvidenza riguarda invece tutti gli esseri razionali, pertanto sono escluse dalla sua competenza gli animali e le piante. Diventa ancor più evidente il fatto che l'εἰμαρμένη sia, dunque, l'espressione provvidenziale accessibile all'esperienza umana, e non un principio antitetico rispetto a un disegno divino.

La presenza del fato nelle vicende umane è garantita dalla presenza di esseri intermediari collocati tra la divinità e gli uomini. Si tratta di esseri che godono di una conoscenza più unitaria del demiurgo e, pertanto, della sua legge provvidenziale e che possono così distribuire punizioni e ricompense secondo criteri prestabiliti da quella stessa legge di cui sono guardiani. Essi sono definiti come “coloro che si prendono cura di noi” (οἱ ἐπιμελεταὶ ἡμῶν)<sup>13</sup>, coerentemente con la visione pedagogica secondo cui anche i mali comminati all'essere umano siano funzionali al progetto della

---

<sup>12</sup> Fozio, *Bibliothèque*, cod. 251, 461b, 29-31, p. 193.

<sup>13</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, X, 24, 9, p. 41 Köhler.

provvidenza. Questi intermediari sono, dunque, giudici, ma la loro attività di giudizio non è, in senso stretto, libera. I loro provvedimenti derivano dalla conoscenza della divinità-provvidenza, dalla quale non potrebbero discostarsi decidendo arbitrariamente, altrimenti finirebbero per costituire un principio così autonomo da non garantire, nel rigido sistema ontologico di Ierocle, la preminenza della divinità sugli esseri razionali da lei stessa creati<sup>14</sup>. La loro forma di interazione con gli uomini è proprio quella delle ricompense e delle punizioni: essi possono ispirare il comportamento degli individui soltanto in questo modo, giacché una comunicazione più esplicita comprometterebbe la possibilità di esercitare il libero arbitrio. In questo modo Ierocle può mantenere, coerentemente con tutta la corrente neoplatonica, la presenza degli esseri razionali intermedi tra gli uomini e la divinità, garantendo comunque ai primi la libertà e alla seconda la superiorità ontologica. Inoltre, è garantita l'attuazione del disegno provvidenziale, resa possibile dalla conoscenza che gli esseri intermedi ne hanno. Esso, in quanto attività strettamente legata alla creazione eterna, è espressione della sostanza del demiurgo, la quale, come abbiamo visto, coincide con la sua bontà: gli esseri superiori agli uomini hanno una conoscenza più profonda della sostanza, e dunque della bontà, del demiurgo, e il loro intervento nelle vicende umane è finalizzato a fare in modo che i liberi atti umani non compromettano il disegno divino, che è

---

<sup>14</sup> Cfr. N. Aujoulat, *Le Néo-platonisme Alexandrin, Hiéroclès d'Alexandrie*, p. 307.



sostanzialmente buono.

Tornando all'undicesimo *Verso Aureo* e al rischio che da esso possa derivare una visione del mondo estremamente fatalista e pessimista, Ierocle, attraverso quanto esposto, dimostra come l'atteggiamento che l'uomo deve avere nei confronti dei mali che subisce non deve essere di rassegnazione e di passività ma, al contrario, di consapevole accettazione del fatto che anche le peggiori sciagure che l'εἰμαρμένη gli riserva siano, in realtà, uno strumento per correggere il suo agire libero e permettergli, dunque, di poter partecipare all'armonia universale.

Prima di concludere il discorso sulla provvidenza e sul destino rimane da considerare brevemente un aspetto interessante, relativo ai nomi con cui Ierocle designa gli esseri intermedi che intervengono nelle vicende umane attraverso la loro particolare attività di giudizio. Si tratta di un aspetto molto controverso, che potrebbe prestarsi a letture parziali. Ierocle, infatti, utilizza tre nomi, indicando alternativamente questi esseri intermedi come demoni (δαίμονες), eroi (ἥρωες) e, in una sola occasione, angeli (ἄγγελοι)<sup>15</sup>. Ovviamente, è la terza parola a destare maggiore curiosità, poiché è comunemente associata al lessico delle religioni monoteiste, in particolare ebraismo e cristianesimo. Questa designazione, unitamente al tipo di mansioni che le entità intermedie tra la divinità e l'uomo svolgono, può destare sospetti solo in apparenza ragionevoli riguardanti a una

---

<sup>15</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, XXII, 4, 12, p. 95.

presunta influenza esercitata dalle due religioni abramitiche su Ierocle. In realtà, Aujoulat nota come si tratti di un falso problema, che può essere risolto richiamando un altro passo del *Commentario*, in cui Ierocle sostiene che “qualche altro designa tutto il genere di mezzo con tre nomi, chiamando tutti angeli, demoni o eroi”<sup>16</sup>. Molto probabilmente, Ierocle attribuisce questa generalizzazione non soltanto alle comunità cristiane ed ebraiche presenti ad Alessandria ma anche ad alcuni circoli intellettuali pagani che avevano inevitabilmente subito l’influenza dei due monoteismi. In realtà, bisogna sottolineare che si tratti di un termine largamente presente anche nella stessa tradizione pagana, basti pensare a Giamblico, il primo a ordinare gerarchicamente gli esseri superiori in dei, angeli demoni ed eroi<sup>17</sup>, non influenzato dalla tradizione giudaico-cristiana ma, molto più plausibilmente, dagli *Oracoli Caldaici*, nei quali tale termine è presente<sup>18</sup>. Pertanto, anche nel caso in cui Ierocle avesse voluto designare gli esseri intermedi con il lemma ἄγγελοι, non si potrebbe in alcun modo ritenere ciò un segnale di una vicinanza alle religioni abramitiche. Al contrario, insistere troppo su questo aspetto rischia di creare confusioni indebite e, soprattutto, di oscurare l’esempio di reale sincretismo che emerge dal modo in cui Ierocle designa gli esseri intermedi. L’uso alternato di δαίμονες e di

---

<sup>16</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, III, 7, 22-24.

<sup>17</sup> Giamblico, *I Misteri Egiziani*, II, 1, 71, 1-9 a cura di A. R. Sodano, *Rusconi*, Milano, 1984.

<sup>18</sup> *Oracoli Caldaici*, trad. A. Tonelli, fr. 137, p. 163, BUR, Milano, 2002, “...balena un angelo, vivente in potenza” (“...θεεὶ ἄγγελος ἐν δυνάμει ζῶν”).

ἥρωες, infatti, testimonia la situazione particolare in cui Ierocle si trovava, rapportandosi ai suoi studenti: avendo scelto i *Versi Aurei* come opera introduttiva allo studio della filosofia, egli era cosciente di attenersi non soltanto ai contenuti, ma anche al lessico utilizzato dai pitagorici, i quali, come emerge dagli stessi versi, preferivano utilizzare il termine ἥρωες. Tuttavia, Ierocle non voleva presumibilmente mettere tra parentesi il suo essere platonico, ragion per cui utilizza anche δαίμονες, ben più coerente con la tradizione platonica. Per quanto riguarda il termine ἄγγελοι, è bene evitare ogni tipo di problema scaturito da tentativi di sovrainterpretazione: il termine, nonostante l'origine definita "barbara" da Proclo, era già di uso comune tra i pagani, ed è anche ad essi che Ierocle si riferisce nella frase citata, ma bisogna chiarire che il punto nevralgico del suo argomento non riguardi l'utilizzo di tale termine, bensì la generalizzazione operata in determinati circoli. Non ci troviamo, dunque, di fronte a un vero problema interpretativo.

## IL DEMIURGO E LA TETRACTYS: UN PROBLEMA ARITMOLOGICO

Nel cap. XX del *Commentario*, Ierocle analizza il verso relativo al giuramento che è necessario effettuare per intraprendere il percorso ascensionale che, a partire dall'esercizio delle virtù politiche, deve condurre alla somiglianza alla divinità:

Lavora duramente a questi precetti, mettili in pratica; devi desiderarli  
Essi devono indirizzarti sul sentiero delle virtù divine;  
Io giuro su di lui, che ha dato alla nostra anima priva di misura la *tetractys*,  
l'origine della natura che incessantemente scorre<sup>1</sup>.

Questo verso è particolarmente interessante a causa dell'accostamento tra l'oggetto del giuramento, che secondo Ierocle non è una divinità, ma Pitagora, e la *tetractys*, intesa come nozione tramandata dallo stesso<sup>2</sup>. Essa rappresenta la successione dei primi 4 numeri, la cui somma è il 10, considerato numero perfetto in ambito pitagorico. Come testimonia lo stesso *Verso*, era consuetudine che i pitagorici prestassero

<sup>1</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, XX, 45-48, p. 84 Köhler:

“ταῦτα πόνει, ταῦτ' ἐκμελέτα, τούτων χρὴ ἐρᾶν σε.  
ταῦτά σε τῆς θεῆς ἀρετῆς εἰς ἵχνια θήσει·  
ναὶ μὰ τὸν ἀμετέρῳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν,  
παγὰν ἀενάου φύσεως”.

<sup>2</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, XX, 18-28 Köhler.

giuramento alla *tetractys*.

Ierocle, che fonde il concetto di *tetractys* con quello di tetrade, spiega come, per i pitagorici, quest'ultima fosse identificabile al dio creatore a causa delle sue proprietà<sup>3</sup>. Innanzitutto, essa è la decade in potenza, poiché il 4, sommato ai numeri che lo precedono, produce il 10. Per questa ragione, nella tetrade è possibile osservare la perfezione della decade in forma unificata (ἡνωμένη τις τελειότης).

La tetrade rappresenta anche un'armonia perfetta, giacché è separata da un intervallo di 3 sia dalla monade sia dall'ebdomade<sup>4</sup>. La monade, infatti, è ingenerata e generante, mentre l'ebdomade è “senza madre e vergine” (ἀμήτωρ καὶ παρθένος), essendo il 7 l'unico numero non risultante dalla moltiplicazione tra quelli presenti nella decade e privo della capacità di produrre altri numeri<sup>5</sup>. La tetrade, invece, è generata e generante, poiché deriva dalla duplicazione della diade e, duplicandosi a sua volta, produce l'ogdoade.

Essa è anche la prima traccia di solidità, manifesta nella piramide, caratterizzata dall'essere costituita da una totalità di 4 punti, vista l'unione

---

<sup>3</sup> Proclo ritiene la tetrade, attraverso i 4 elementi, costitutiva del corpo dell'universo. v. Proclo, *On the Timaeus of Plato*, Book 3, Part 1, 52, 24-30; 53 1-13.

<sup>4</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, XX, 15, 10-11, p. 88 Köhler.

<sup>5</sup> Secondo i pitagorici, il computo dei numeri non era altro che la continua ripetizione della successione dall'1 al 10, come testimonia lo stesso Ierocle: “Se vuoi contare ancora, torni nuovamente a 1, 2 e 3, e conti la seconda decade finché non hai completato il numero 20, e lo stesso per la terza decade”. Cfr. Ierocle, *In Carmen Aureum*, XX, 13, 26-30, p. 87-88 Köhler.

dei 3 punti della base con l'apice. Per Ierocle, che non si discosta da una tradizione che, con le dovute accortezze, in questo caso potremmo definire "pitagorica"<sup>6</sup>, l'1 è associabile al punto, il 2 alla linea, il 3 al triangolo (e dunque alla superficie piana) e il 4, come detto, alla piramide, intesa come solido più semplice<sup>7</sup>.

Ierocle, inoltre, associa alla tetrade/*tetractys* altre proprietà, come quella di riunire al suo interno intelletto (νοῦς), scienza (ἐπιστήμη), opinione (δόξα), percezione sensibile (αἴσθησις), ossia le facoltà del pensiero elencate da Aristotele nel *De Anima*<sup>8</sup>. L'elenco delle proprietà della tetrade/*tetractys* si chiude con la lapidaria considerazione che "in breve, tutto ciò che esiste dipende dalla tetrade: il numero degli elementi, delle stagioni dell'anno, delle età della vita, delle comunità; ed è

---

<sup>6</sup> Per quanto riguarda il problema dell'effettiva esistenza di un movimento neopitagorico, cfr. B. Centrone, *Cosa significa essere pitagorico in età imperiale. Per una riconsiderazione della categoria storiografica del neopitagorismo*. In *La filosofia in età imperiale*, a cura di A. Brancacci, Bibliopolis, Napoli, 2000, pp. 137-168.

<sup>7</sup> Da questa serie di associazioni tra numeri ed elementi della geometria, deriva anche un'altra serie, omessa da Ierocle, strettamente legata a questa: l'1 è associato all'aritmetica, intesa come scienza del "quanto" nella sua identità, al 2 è collegata la musica, considerata lo studio del "quanto" (principio di quantità) in rapporto ad altro, il 3 rappresenta la geometria, disciplina che si occupa del "quanto grande" (principio di grandezza) in stato di quiete, mentre il 4 è associato alla sferica, che studia il "quanto grande" in stato di moto. V. Giamblico, *Il numero e il divino*, a cura di F. Romano, Rusconi, Milano, 1995, p. 211 (Giamblico, *Introduzione all'aritmetica di Nicomaco*, 7), p. 419 ([Giamblico], *Teologia aritmetica*, 20).

<sup>8</sup> Aristotele, *De Anima*, III, trad. R.D. Hicks, Cambridge University Press, Cambridge, 1907, 428a, pp. 125-127.

impossibile dire ciò che non abbia la tetradè come inizio o radice”<sup>9</sup>.

Ilsetraut Hadot ha fatto del cap. XX del *Commentario* uno dei cardini della propria argomentazione tesa a dimostrare che il principio supremo presente nel pensiero di Ierocle non sia, in realtà, il demiurgo. Secondo la studiosa, il fatto che Ierocle identifichi il demiurgo con la tetradè è un segnale eclatante del fatto che esso non possa essere considerato al vertice della gerarchia divina. Il motivo è piuttosto semplice: dal momento che lo stesso Ierocle mette in evidenza il carattere generante e generato della tetradè, enfatizzandone la medietà tra la monade e l’ebdomade, risulta evidente che essa derivi da un principio, nella fattispecie dalla monade, ingenerato e generante<sup>10</sup>.

Hadot, dunque, ritiene che questo capitolo rappresenti una prova dell’esistenza di un principio superiore al demiurgo. Principio di cui Ierocle non farebbe menzione esplicita in virtù del carattere evidentemente introduttivo del *Commentario*, indirizzato a principianti, a causa del quale sarebbe stato “pedagogicamente ingiustificato voler esporre tutti i dettagli del sistema teologico neoplatonico in tutta la sua complessità”<sup>11</sup>.

A primo impatto, l’argomentazione di Ilsetraut Hadot appare piuttosto convincente, dal momento che risulta alquanto difficile negare che

---

<sup>9</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, XX, 19, 9-12, p. 89 Köhler: “καὶ ἀπλῶς τὰ ὄντα πάντα ἢ τετράς ἀνεδήσατο· στοιχείων ἀριθμόν, ὥρων τοῦ ἔτους, ἡλικιῶν, συνοικισμῶν, καὶ οὐκ ἔστιν εἰπεῖν, ὃ μὴ τῆς τετρακτύος ὡς ρίζης καὶ ἀρχῆς ἥρτηται”.

<sup>10</sup> Cfr. I. Hadot, *Le Problème du Néoplatonisme Alexandrin*, p. 113-115.

<sup>11</sup> Cfr. I. Hadot, *Le Problème du Néoplatonisme Alexandrin*, p. 116.

il numero 4 possa essere considerato un principio. Tuttavia, nonostante si tratti di una considerazione abbastanza intuitiva, concludere che tale principio sia la monade costituisce un rischio di sovrainterpretazione delle parole di Ierocle. Ciò che, invece, davvero caratterizza questo capitolo, nonostante la sua natura evidentemente aritmologica, è la netta semplificazione di un argomento ben più complesso, rispetto a come viene presentato nel *Commentario*.

Ierocle, infatti, condensa in poche pagine una tradizione che si è lungamente soffermata sulle proprietà di ciascun numero della decade. Un'operazione del genere produce inevitabilmente non poche perplessità agli occhi di un lettore informato circa la numerologia antica. Innanzitutto, ciò che sorprende è la già menzionata identificazione tra *tetractys* e tetrade, dunque tra l'espressione aritmologica di una totalità e il simbolo di ciò che, invece, rappresenta soltanto il componente ultimo della stessa. Per chiarire questa e altre semplificazioni, sarà indubbiamente necessario fermarsi ed analizzare la relazione che lega Ierocle ad autori quali Teone di Smirne, Giamblico, lo pseudo-Giamblico e Filone di Alessandria, dai quali si ha ragione di credere che abbia attinto.

### **5.1 Ierocle e Teone: un confronto**

È molto probabile che Ierocle conoscesse la *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium* di Teone di Smirne<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Cfr. Federico Maria Petrucci, *Teone di Smirne Expositio rerum mathematicarum ad*



La descrizione delle proprietà della tetrade presenti nel *Commentario*, infatti, sembra una sintesi dell'elenco delle proprietà della *tetractys* presenti nell'*Expositio* di Teone. All'interno dell'opera, Teone analizza ben undici tipi di *tetractys*, di cui Ierocle si limita a menzionarne soltanto sei. Sarà necessario, a questo punto, un confronto puntuale tra i due autori.

La prima *tetractys* presente nell'*Expositio* è, come in Ierocle, quella composta dalla somma di 1, 2, 3, 4. Essa godeva di grande venerazione presso i pitagorici perché, all'interno dei suddetti numeri, è presente “sia la consonanza di quarta in rapporto epitrito sia quella di quinta in rapporto sesquialtero, sia quella di ottava in rapporto doppio sia [quella] di doppia ottava in rapporto quadruplo”<sup>13</sup>. Ierocle non accenna minimamente alla

---

*legendum Platonem utilium: introduzione, traduzione, commentario*. Tesi di dottorato di ricerca, rel. Bruno Centrone, Pisa, 2012.

<sup>13</sup> La scuola pitagorica, che studiò il rapporto musica-matematica, scoprì che i suoni di una scala musicale sono espressi da rapporti tra numeri interi. In particolare, grazie agli esperimenti sul monocordo inventato, secondo quanto riporta Severino Boezio nel suo *De Institutione Musica*, da Pitagora nel VI sec. a.C., fu possibile determinare che una corda divisa esattamente a metà ( $1/2$ , rapporto tra l'unità e la diade o la molteplicità) produce un suono che è esattamente all'ottava sopra di quello della corda intera, cioè con frequenza doppia ( $2/1$ , intervallo di ottava, diapason). Dividendola, invece, a  $2/3$  della sua lunghezza (rapporto sesquialtero, tra il 2, l'archetipo femminile, e il 3, principio corrispondente al Nous, l'archetipo maschile), essa produce il quinto suono della scala, con frequenza pari a  $3/2$  di quella della corda intera (diapente, intervallo di quinta), mentre dividendola a  $3/4$  della sua lunghezza (rapporto epitrito, dove il Nous si accorda con il 4, la materia formata), il suono che si ottiene è il quarto della scala, con frequenza pari a  $4/3$  di quella della corda intera (diatessaron, intervallo di quarta). Il quinto suono, cioè il rapporto  $3/2$ , è particolarmente importante perché è effettivamente il primo dei

natura musicale di questa prima *tetractys* e si limita a mettere in risalto la composizione della stessa, indicando semplicemente i numeri che la formano.

La seconda, non presente in Ierocle, è costituita non dalla somma, bensì dalla moltiplicazione dei numeri a partire dall'unità, dalla quale seguono da una parte 2, 4, 8 e, dall'altra, 3, 9, 27. In questo caso, il 27 è anche la somma dei numeri che compongono questa *tetractys*, ma non è questo l'aspetto più importante che Teone mette in evidenza. Accostando, rispettivamente, 2 e 3, 4 e 9, 8 e 27 e immaginando una *lambda* avente l'1 come vertice, i primi numeri di ciascuna coppia sul lato sinistro e i secondi sul lato destro, Teone ricava infatti che la prima coppia, formata da due numeri primi e incomposti<sup>14</sup>, è in potenza un lato, la seconda un quadrato in potenza (4 e 9 sono quadrati rispettivamente di 2 e 3) e la terza un cubo in potenza (2 e 3 elevati al cubo danno 8 e 27). In questo modo, si spiega in maniera decisamente più chiara quanto esposto sopra<sup>15</sup> riguardo all'associazione tra numeri o, in questa fattispecie, proporzioni e discipline

---

suoni uditivamente diversi da quello emesso dalla corda intera durante le successive divisioni. Proseguendo nelle ulteriori segmentazioni, si arriva alla divisione 1/4 della lunghezza, che produce un suono esattamente due ottave sopra, cioè con frequenza pari a 4/1 di quella della corda intera. Tutti gli intervalli descritti sono acusticamente consonanti, cioè caratterizzati da stabilità armonica. All'interno della prima *tetractys* vi sono dunque tutti i numeri presenti nei rapporti degli intervalli consonanti della scala musicale. V. Boezio, *De Institutione Arithmetica libri duo; De Institutione Musica libri quinque*, a cura di Gottfried Friedlein, Teubneri, Lipsia, 1867, pp. 178-371.

<sup>14</sup> Il 2 era considerato numero primo in quanto principio di alterità.

<sup>15</sup> V. *supra*, p. 101, nota 7.

matematiche. Inoltre, è qui presente un altro importante aspetto musicale, giacché all'interno di questa *tetractys* sono presenti sia il numero 8 sia il numero 9, che formano il tono, costituito, appunto, dall'intervallo di 9/8.

Queste prime due *tetracteis*, la prima tipicamente pitagorica, la seconda frutto dell'esegesi del *Timeo*<sup>16</sup>, costituiscono la struttura armonica del tutto grazie alla presenza dei rapporti musicali, geometrici e aritmetici sopra elencati<sup>17</sup>.

A partire da esse derivano tutte le altre. Tale rapporto di derivazione è evidente se si considera la terza *tetractys*, che rappresenta una sintesi delle prime due e che è quella esposta con maggiore dettaglio da Ierocle: si tratta, infatti, della *tetractys* che vede al suo interno il punto come 1, la linea come 2, la figura piana come 3 e la figura solida come 4. L'origine di questa *tetractys*, come si evince dalle pagine ad essa dedicate da Teone, è ben più complessa perché punto, linea, figura piana e figura solida rappresentano una sorta di trasposizione geometrica di quei rapporti presenti nella *tetractys* platonica che danno luogo, come abbiamo visto, all'unità (1), alla potenza del lato (2,3), alla potenza del quadrato (4,9) e alla potenza del cubo (8,27).

La quarta *tetractys*, appena accennata da Ierocle, riguarda i quattro

---

<sup>16</sup> Platone, *Timeo*, 35, 36 a, passi in cui è dettagliatamente spiegata la genesi dell'anima, resa possibile dalla coesistenza di rapporti dati dalla compresenza dei numeri che la tradizione pitagorica successiva riunì sotto la forma della *tetractys* in questione.

<sup>17</sup> Cfr. F. M. Petrucci, *Teone di Smirne Expositio*, p. 238-239.

elementi: il fuoco corrisponde all'unità, l'aria alla diade, l'acqua alla triade e la terra alla tetrade<sup>18</sup>, secondo un preciso schema di rapporti dati dalla densità dei singoli elementi, in base al quale il fuoco è, ad esempio, in un rapporto di 1/4 rispetto alla terra.

La quinta, non presente in Ierocle, deriva da quest'ultima, ma soprattutto dal *Timeo*. Teone, infatti, riprende pedissequamente l'associazione platonica degli elementi ai poligoni regolari, associando così il fuoco alla piramide (tetraedro), l'aria all'ottaedro, l'acqua all'icosaedro e la terra al cubo.

La sesta *tetractys*, anch'essa assente nel *Commentario*, pur riguardando la biologia, trae origine dalle precedenti considerazioni di natura geometrica presenti nella prima e nella terza. Si riferisce, infatti, all'accrescimento: l'unità e il punto corrispondono al seme, la diade e la linea alla crescita in orizzontale, la triade e la superficie piana alla crescita in verticale, la tetrade e il solido alla crescita in superficie.

Citata da Ierocle è, invece, la settima, che riguarda le comunità, nonché l'ultima relativa alla materia<sup>19</sup>: Ierocle, in linea con tutto il capitolo XX, rimane molto vago e, a differenza di Teone, non spiega la correlazione tra la dimensione sociale e la *tetractys*, che è data dalla corrispondenza

---

<sup>18</sup> Teone, in questo caso, utilizza il termine τετράς, a dimostrazione del fatto che nella sua concezione aritmologica non vi sia alcun tipo di identificazione con la *tetractys*. Cfr. F. M. Petrucci, *Teone di Smirne Expositio*, 97, 8.

<sup>19</sup> Cfr. F.M. Petrucci, *Teone di Smirne Expositio*, p. 239.

dell'uomo all'unità, della famiglia alla diade, della casa alla triade e della città alla tettrade. La postilla di Teone ("Il popolo infatti consiste in questi")<sup>20</sup> successiva all'esplicazione della settima *tetractys* è molto importante perché chiarifica in modo inequivocabile la capacità della stessa di riunire al suo interno le parti di un tutto, cosa resa manifesta dall'uso del plurale, che sventa così il rischio di un'indebita identificazione tra il popolo e la città, intesa come componente meno unitaria della *tetractys*. Questo aspetto sarà da tenere assolutamente in considerazione rispetto alle conclusioni che, in seguito a questo *excursus*, potremo trarre circa l'effettiva concezione della tettrade/*tetractys* presente nel *Commentario*.

Una *tetractys* trattata da Ierocle con minore approssimazione, relativamente al carattere piuttosto vago del passo, è l'ottava, ossia quella che riguarda le facoltà conoscitive: secondo Teone, alla monade corrisponde l'intelletto, alla diade la scienza, intesa come espressione dell'alterità, giacché la scienza studia qualcosa di diverso rispetto a se stessa, alla triade viene associata l'opinione, della quale però il testo, lacunoso proprio in questo passaggio, ci informa soltanto del fatto che è intermedia tra la scienza e l'ignoranza; alla tettrade, invece, corrisponde la percezione in virtù della compresenza di vista, udito, olfatto e gusto, tutti accomunati dal tatto.

La nona *tetractys* si riferisce all'essere vivente e vede al suo interno

---

<sup>20</sup> Cfr. F.M. Petrucci, *Teone di Smirne Expositio*, p. 97, 22-23: "τὸ γὰρ ἔθνος ἐκ τούτων σύγκεται".

l'anima razionale come monade, quella irascibile come diade, quella concupiscibile come triade e il corpo come tetrade. Teone, in questo caso, non fa altro che elencare, senza fornire spiegazioni utili per capire le quattro associazioni. L'unico dato che possiamo estrapolare è la conferma della tetrade intesa come espressione di una maggiore concretizzazione, e dunque di una minore unitarietà, di qualcosa che, in forma monadica, aveva caratteri meno materiali come, appunto, l'anima razionale e l'intelletto.

Gli ultimi due tipi di *tetractys*, entrambi citati da Ierocle, hanno come oggetto le quattro stagioni e le quattro età del vivente (infanzia, giovinezza, età adulta e vecchiaia).

Questo confronto con Teone, del quale è esemplare la sistematicità con cui si occupa del tema della *tetractys*, è importante per capire quanto Ierocle semplifichi un argomento che risulta essere evidentemente più complesso.

Tuttavia, vista la sua scelta di un'opera pitagorica come introduzione alla filosofia, sorprende la totale assenza di riferimenti musicali che, come abbiamo visto, erano cruciali per i pitagorici e che contribuiscono a giustificare buona parte delle prime sette *tetracteis* e che Ierocle non poteva certo ignorare.

L'*excursus* sull'*Expositio* di Teone ci è utile per chiarire definitivamente che i concetti di *tetractys* e tetrade, contrariamente rispetto a quanto emerge dal *Commentario*, siano molto diversi. A questo punto, è dunque necessario indagare circa le modalità con cui Ierocle ha potuto fondere queste due nozioni. Non sarà infruttuoso, pertanto, insistere nel

congetturare in merito alle fonti alle quali Ierocle potrebbe aver attinto.

## 5.2 L'influenza di Filone e Giamblico

Se per quanto riguarda l'elenco delle *tetracteis*, è estremamente plausibile il riferimento a Teone, sulla tetrade non è invece da escludere che Ierocle possa aver usufruito di Filone di Alessandria, di Giamblico e dello pseudo-Giamblico come basi teoriche per poter, seppur in maniera surrettizia, associarla alla *tetractys* e, transitivamente, alla divinità.

Nel *De Opificio Mundi*, il cui intento era quello di interpretare le Scritture in chiave platonica, infatti, Filone dedica ampio spazio al numero 4, correlandolo al quarto giorno della creazione, durante il quale Dio creò e diede ordine ai corpi celesti. Secondo Filone, i cieli furono creati dopo la natura terrestre anche per permettere al mondo di essere adornato “in un numero perfetto, la tetrade, che si potrebbe definire senza errore origine e sorgente del numero che comprende tutto, la decade”<sup>21</sup>. Molte tra le ragioni di tale perfezione sono pressoché identiche a quelle esposte da Ierocle rispetto alla tetrade/*tetractys*: il 4 è la prima espressione di solidità e 4 sono gli elementi. Filone spiega anche che il 4 è simbolo di uguaglianza e giustizia perché rappresenta anche il quadrato, uguale in tutti i suoi lati, aggiungendo le nozioni di armonia musicale presenti in Teone e notando

---

<sup>21</sup> Filone di Alessandria, *De Opificio Mundi*, a cura di R. Arnaldez, Les Éditions du Cerf, 1961, 47: “ἐν ἀριθμῷ τελείῳ τετράδι, ἣν δεκάδος τῆς παντελείας οὐκ ἂν διαμάρτοι τις ἀφορμὴν εἶναι λέγων καὶ πηγὴν”.

come si tratti dell'unico numero che scaturisce dagli stessi numeri, sia in addizione, sia in potenza. In buona sostanza, Filone attribuisce al numero 4 le qualità con le quali Teone aveva connotato la *tetractys* ma, a differenza di Ierocle, non fa menzione alcuna di quest'ultima. Inoltre, non vi sono riferimenti relativi all'eventuale rapporto di derivazione del numero 4 da un principio superiore, eccezion fatta per la peculiarità di essere generato sia dall'addizione del 2 con sé stesso, sia dalla sua elevazione al quadrato. Coerentemente con la sua fede ebraistica, se l'accostamento tra i passi della Genesi e le varie nozioni aritmologiche non fosse stato di natura meramente metaforica, ritengo che Filone non avrebbe perso occasione per puntualizzare che tutti i numeri derivino dall'1. Il fatto che questa precisazione non sia presente, ci informa del fatto che, probabilmente, il problema della derivazione dei numeri da un principio monadico non fosse in realtà considerato di primaria importanza.

La trasposizione delle caratteristiche dalla *tetractys* al numero 4 alla tetrade era dunque una prassi già in atto secoli prima di Ierocle. Con quest'ultimo, tuttavia, assistiamo non a un semplice un trasferimento di significato, bensì ad una identificazione. Anche quest'operazione, tuttavia, non costituisce una novità apportata da Ierocle, ma presenta un precedente, rintracciabile all'interno della *Teologia Aritmetica* dello pseudo-Giamblico<sup>22</sup>, opera nella quale è presente la trattazione relativa ad ogni

---

<sup>22</sup> Sul problema dell'autenticità dell'opera, cfr. F. Romano, *Giamblico. Il numero e il*



numero della decade.

Per quanto riguarda il numero 4, lo pseudo-Giamblico lo connota con le medesime caratteristiche che abbiamo visto rispetto alla *tetractys* in Teone, aggiungendo però riferimenti ai punti cardinali, agli elementi costitutivi della sfera (centro, asse, circonferenza, area)<sup>23</sup>, alle “sezioni di novanta gradi dello Zodiaco in cui i quattro tropici toccano l’ellittica” dando così luogo a equinozi e solstizi<sup>24</sup>, ai valori etici in relazione all’anima, al corpo e al mondo esterno<sup>25</sup> e sul corpo umano, nel quale i principi vitali sono dislocati in 4 parti: il pensiero nel cervello, l’anima e la sensibilità nel cuore, lo sviluppo embrionale nell’ombelico, l’inseminazione e la generazione negli organi genitali<sup>26</sup>.

Ciò che desta maggiore interesse all’interno dell’opera pseudo-giamblichea è la modalità con cui avviene l’identificazione tra i concetti di

---

*divino*, pp. 30-37.

<sup>23</sup> Ps-Giamblico, *Teologia Aritmetica*, 24, 1-6, in F. Romano *Giamblico. Il numero e il divino*, p. 423.

<sup>24</sup> Cfr. Ps-Giamblico, *Teologia Aritmetica*, 7-10: “έννενηκονταμόρια τοῦ ζωδιακοῦ τμήματα, καθ’ ἃ διὰ τοῦ ἐκλειπτικοῦ ψαύει τροπικῶν τεσσάρων”.

<sup>25</sup> Lo pseudo-Giamblico elenca dunque 12 virtù, disposte in 4 triadi, nelle quali il primo elemento riguarda l’anima, il secondo il corpo, il terzo il mondo esterno. La prima triade è composta da prudenza (φρόνησις), percezione corretta (εὐαισθησία) e buona sorte (εὐτυχία), la seconda da temperanza (σωφροσύνη), salute (ύγεία) e buona reputazione (εὐδοξία), la terza da coraggio (ἀνδρεία), forza (ισχύς) e potere (δυναστεία), la quarta da giustizia (δικαιοσύνη), bellezza (κάλλος) e amicizia (φιλία). Ps-Giamblico, *Teologia Aritmetica*, 25, 8-12, in F. Romano *Giamblico. Il numero e il divino*, p. 425

<sup>26</sup> Ps-Giamblico, *Teologia Aritmetica*, 25, 17-22, in F. Romano *Giamblico. Il numero e il divino*, p. 425.

tetrade e *tetractys*. Se, infatti, la trattazione filoniana non dà luogo a possibili equivoci, dal momento che non menziona né la tetrade né la *tetractys*, limitandosi a scrivere “numero 4”, le parole dello pseudo-Giamblico offrono, invece, molti più spunti di riflessione. In particolare, non può essere tralasciato il fatto che l’autore citi testualmente una parte del *Verso Aureo* che Ierocle commenta nel XX capitolo: “No, per colui che ha tramandato alla nostra generazione senza misura la *Tetractys*, sorgente dell’inesauribile realtà”<sup>27</sup>. Tale formula, presente anche nella *Vita Pitagorica* di Giamblico<sup>28</sup>, è, tuttavia, attribuita ad Empedocle che, dunque, avrebbe un rapporto di dipendenza sapienziale nei confronti di Pitagora, considerato sempre oggetto del giuramento citato.

Questi elementi chiarificano l’espressione estremamente problematica utilizzata da Ierocle, il quale mostra come i *Versi* rendano noto che “la tetrade [...] presenta la stessa realtà del dio creatore”<sup>29</sup> e generano dubbi sul fatto che essa rappresenti realmente un principio derivato. Pertanto, è ragionevole ritenere che l’accostamento tra il concetto di tetrade/*tetractys* e la divinità creatrice sia puramente metaforico. Rimanendo ancorati al testo sembra, infatti, più semplice abbracciare questa

---

<sup>27</sup> Ps-Giamblico, *Teologia Aritmetica*, 20, 22, in F. Romano *Giamblico. Il numero e il divino*, p. 421: “οὐ, μὰ τὸν ἀμετέρα γενεᾷ παραδόντα τετρακτύν, παγὰν ἀενάου φύσεως ῥιζώματ’ ἔχουσιν”.

<sup>28</sup> Giamblico, *Vita Pitagorica*, 162, p. 319, trad. M. Giangiulio, Bur, Milano, 2013.

<sup>29</sup> Ierocle di Alessandria, *In Carmen Aureum*, XX, 11, 17-19: “τὴν τετράδα [...] ἀποφαίνεται τὴν αὐτὴν οὐσαν τῷ δημιουργῷ θεῷ”.

ipotesi, soprattutto se si considera che la tetrade, come abbiamo visto rispetto a Teone, Filone e lo pseudo-Giamblico, rappresenta il simbolo della concretizzazione della materialità e, dunque, di un primo compimento della creazione.

Questa ipotesi può trovare supporto se si torna a un altro aspetto messo in evidenza da Ierocle, ovvero l'equivalenza di sostanza (οὐσία) e attività (ἐνεργεία), che potrebbe sciogliere l'eventuale dubbio scaturito dalla considerazione, abbastanza intuitiva, che l'attività creatrice sia ontologicamente subordinata al creatore. Mantenendo l'uguaglianza tra sostanza e attività è dunque possibile asserire che la tetrade/*tetractys* presenta la stessa sostanza del dio creatore proprio perché è espressione della sua attività, aprendo così all'ipotesi che la creazione coincida con il creatore.

Trarre conclusioni in merito a questo problema sarebbe azzardato, visti i pochi elementi dottrinali deducibili con certezza direttamente dal testo. Questa disamina serve, pertanto, come semplice ipotesi fondata su quelle che, presumibilmente, possono essere state le fonti di Ierocle.

## APPENDICE

### TRADUZIONE DEL CAP. XI DEL *COMMENTARIO*

Quanto ai dolori che i mortali provano a causa di sciagure inviate dal cielo

Quando ne prendi una parte, sopporta con serenità e non essere afflitto.

Puoi cercare di curarli, nella misura in cui ti è possibile. Ma ricorda:

Il destino certamente non concede molti di essi a chi è buono.

**1** Prima di altre spiegazioni, bisogna puntualizzare proprio quello: che per “dolori” s’intende ora le cose che ci rendono il cammino della vita travagliato e più aspro, come la malattia, la povertà, la perdita delle persone più care, la cattiva reputazione nella città. Queste cose, infatti, sono gravose e /20 difficili da gestire nel corso della vita, ma certamente non provocano veri mali né danni all’anima stessa, a meno che essa non voglia, a causa di queste, rivolgersi verso il vizio; ciò può essere esperito anche riguardo a beni apparenti come la salute, la ricchezza ed il potere, se essa (l’anima) non è disposta ad amministrarli bene. Anche in questi, infatti, essa può essere corrotta, mentre in situazioni avverse può acquisire la virtù.

**2** /5 I veri mali, invece, sono gli errori che scaturiscono dalle libere scelte, e la virtù non può per natura manifestarsi insieme con essi. Questi mali sono l’ingiustizia, l’intemperanza e le cose che non accettano di essere soggiate a ciò che è nobile. Non è assolutamente possibile, in aggiunta a queste cose, dire “nobilmente”, come ad esempio “ha nobilmente commesso un’ingiustizia”, “è stato nobilmente /10 intemperante”, allo stesso modo in cui ci riferiamo ai mali esterni - “ha nobilmente sofferto nella malattia”, “è

nobilmente povero” -, quando un uomo sopporta cose del genere bene e con il giusto ragionamento.

**3** “Nobilmente” non si concilia con questi vizi dell’anima perché sono deviazioni e insuccessi del giusto ragionamento, e l’anima umana, accecata a causa dell’attaccamento alle passioni, perde di vista ciò che per natura è unito e /15 inscritto in essa. La prova dell’esistenza del giusto ragionamento negli uomini è che una persona ingiusta, in situazioni che per lei non fanno differenza, sceglie in modo appropriato, che la persona più intemperante (sceglie) in modo assennato e, in generale, che un malvagio, in ciò che non comporta un coinvolgimento passionale, /20 prende in considerazione iniziative corrette. Perciò, anche una persona spregevole è in grado di cambiare in direzione della virtù condannando i suoi precedenti vizi.

**4** Questo non vuol dire assolutamente che, affinché ci sia un’origine dei mali, debba esistere un ragionamento non giusto, allo stesso modo in cui quello (il giusto ragionamento) è origine delle virtù. Il presente giusto ragionamento è sufficiente, come la legge nella città, /25 per distinguere le azioni che sono ad esso congeniali da quelle che sono contrarie per dar credito alle une e frenare le altre. Inoltre, non vi è necessità di un principio dei mali, o come fondamento interno o come fornitore di una causa malefica esterna, ma c’è più bisogno di un principio del bene, che è la divinità, unico e separato dalle sostanze razionali, e di un principio, che è il giusto

ragionamento, interno ad esse, che le guida attraverso il contatto con la sua sostanza.

**5 /5** La distinzione dei mali è proprio questa, poiché non si dice (nel testo) che (i mali) liberamente scelti siano assegnati agli uomini attraverso sciagure inviate dagli dei, bensì quelli dipendenti dalle circostanze, i quali non dipendono da ciò che è in nostro potere, ma risultano da errori volontariamente scelti precedentemente, e pur essendo mali, come abbiamo detto, sono ricettivi rispetto all'ornamento che proviene dalla virtù.

**6 /10** Infatti una condotta di vita moderata adorna anche la povertà, la saggezza pratica migliora la condizione modesta di una famiglia e una vita giusta fa sopportare la perdita dei figli con leggerezza e permette di dire: "Il bambino è morto? Allora è stato restituito!" e: "Sapevo di aver generato un mortale". Alla stessa maniera di tutte le altre situazioni di questo tipo, esse diventano più decorose quando sono avvolte dalla bellezza della virtù.

**7 /15** Successivamente, il testo indaga su cosa siano le sciagure inviate dagli dei, a causa delle quali i mortali sopportano difficoltà esterne. Se, da una parte, è primariamente il giudizio divino che dà a uno la ricchezza e a un altro la povertà, questa si dovrebbe chiamare deliberazione divina e non avvenimento. E se, / 20 dall'altra, nulla si dedica alla ripartizione di queste e accade per caso e accidentalmente che uno sia, come si è soliti dire,

fortunato e un altro sfortunato, allora bisognerebbe chiamare ciò soltanto “sciagure” e non “sciagure inviate dagli dei”.

**8** E se, invece, la divinità che ci governa assegna a ciascuno ciò che gli tocca secondo il merito e /25 non è la causa del nostro essere in un modo o in un altro, ma è padrone solo di contraccambiare in base alla legge della giustizia, allora (il testo) congiunge in modo conveniente, chiamando “sciagure inviate dalle divinità”, ciò che è espressione della giustizia: se, da una parte, chi giudica è divino e intelligente, allora lo definisce “inviato dalle divinità” e oggetto di scienza, se, dall’altra, a partire da una sua propria deliberazione, ciò che è deciso produce un danno e attraverso questo una persona diventa meritevole di queste difficoltà, allora aggiunge /5 “sciagure”, giacché primariamente non è un argomento per la divinità punire questa o quella persona, bensì, sempre, la persona che è diventata in un modo o in un altro; di questa cosa, la causa giace in noi stessi.

**9** In seguito (il testo dice) che l’intreccio delle nostre deliberazioni con il giudizio di quella genera la sorte, cosicché questo insieme costituisce /10 le sciagure inviate dalle divinità, decreto divino in merito agli errori: in questo modo, inventando a regola d’arte le parole, introduce insieme l’autorità divina, la libertà di scelta dell’anima e l’immortalità; e (dice) che tutte le cose non accadono totalmente per destino o per provvidenza, né per caso e spontaneamente, /15 né per la nostra libertà di scelta nell’organizzare la vita.

**10** Riconduce, tuttavia, ciò che sbagliamo in relazione alle cose che sono in nostro potere alla libera scelta, le cose che, secondo la legge della giustizia, sono conseguenza dei nostri errori al destino e le cose buone, che sono innanzitutto doni della divinità /20 alla provvidenza, non attribuendo al caso o alla sorte la causa di nulla di ciò che è, ma neanche di ciò che è in divenire, fatta eccezione, forse, per le cose che, compiute per contingenza o per alternanza a partire principalmente dalla provvidenza, dal destino e dalla libera scelta, scaturiscono per caso dalle cause prime.

**11** /25 Si prenda come esempio un giudice che vuole punire un assassino e non quest'uomo qui, ma punisce anche questo che non voleva punire qualora questi adatti sé stesso alla disposizione di un assassino. E la decisione si produce principalmente sull'assassino, e accidentalmente su quest'uomo qui, dal momento che ha volontariamente assunto la maschera dell'assassino.

**12** E ancora, l'uomo malvagio voleva uccidere, ma non era disposto a /5 scontare la pena per questo atto, cosicché la disposizione omicida nasce primariamente da egli stesso, in quanto dipende dalla libertà di scelta dell'anima, ma la tortura e le sventure risultano dalla stessa disposizione omicida.



**13** La causa di tutte queste cose è la legge, che infonde nel giudice /10 l'intenzione di punire i malvagi e di infliggere all'assassino una punizione. Dunque, secondo me, dovrete considerare che la stessa fattispecie riguarda l'autorità divina: la combinazione dell'intenzione umana che vuole compiere il male e dell'intenzione dei giudici, custodi delle leggi, che tentano di correggere questo male con /15 qualsiasi espediente soddisfa le "sciagure inviate dalle divinità", secondo le quali colui che compie azioni del genere diventa meritevole di tali ammende; la causa di desiderare cose malvagie si riconduce alla libertà di scelta del giudicato, quella delle ammende, che si uniformano al merito, si riconduce alla /20 conoscenza, finalizzata alla custodia delle leggi, dei giudici: la combinazione di questi elementi è la legge che dispone affinché tutte le cose siano quanto più buone possibile e che non vi sia nessun male.

**14** Pertanto, questa legge preesistente nella bontà della divinità non permette ai malvagi di non dover rendere conto delle proprie azioni, in modo che il male non continui a spingere verso una totale insensibilità rispetto /25 alle cose buone: perciò la giustizia applicata dai custodi delle leggi fornisce un avvertimento necessario. Quindi, la legge, come è stato detto, mette insieme coloro che per natura giudicano e coloro che per natura sono corrotti, e per mezzo di entrambi porta a compimento il bene adeguato.

**15** Se, infatti, scontare la pena è certamente più utile che non scondarla e la giustizia si occupa della moderazione dell'intemperanza dei mali, allora è

evidente che la legge, per essere d'aiuto e per trarre un vantaggio, congiunge questi due gruppi, affinché quello /5 che giudica, in quanto custode delle leggi, sia collocato davanti all'altro, e affinché quello che, in quanto incline a compiere illegalità, per natura commette errori e subisce il giudizio, sia trattato secondo il merito, consegnandolo così al gruppo migliore, in modo che forse un giorno arriverà a ricordare e a riflettere sulla legge grazie alla sua sofferenza.

**16** Quando gli uomini, infatti, agiscono male /10 negano ciò che desiderano mentre soffrono, atteso che un uomo ingiusto non vuole che esista un dio al fine di non scontare la pena, che sarebbe come se avesse qualche pietra di Tantalo sospesa sopra di lui, mentre colui che subisce un'ingiustizia vuole che esista un dio affinché ci sia un'assistenza per le sciagure capitategli. Per questo motivo, è necessario che coloro i quali commettono ingiustizie vengano rivolti verso /15 il subire l'ingiustizia, affinché, nella sofferenza, non dimentichino, istruiti dal dolore della perdita, quello che avevano ignorato nelle loro azioni quando erano ebbri della passione dell'avidità, giacché appunto sconteranno di buon grado la pena.

**17** Ma se per la protervia delle loro scelte saranno ancora malvagi, essi verosimilmente trarranno meno benefici, ma credo che diventeranno /20 un esempio istruttivo per tutti quelli che pensano rettamente e sono in grado di conoscere distintamente le cause di queste sofferenze. Designiamo queste come principali cause del giudizio: la bontà della divinità, la legge che

proviene da essa, il giusto ragionamento, violato e trascurato, /25 che è in noi come un dio interno.

**18** Gli effetti del giudizio sono, come si è detto, questi dolori, che rendono la nostra vita più aspra attraverso danni al corpo e alle cose esterne. Il presente testo raccomanda di sopportare questi dolori con leggerezza, riflettendo sulle loro cause e, per quanto possibile, ridimensionando e convertendo a nostro vantaggio i danni apparenti; e soprattutto (raccomanda) di rendere noi stessi meritevoli della bontà divina attraverso le virtù supreme. Se però qualcuno ancora non desidera ciò, che ottenga almeno i beni politici attraverso la virtù mediana. Era infatti questo, ciò che era comandato rispetto al soffrire bene i dolori /5 e al curarli.

**19** Ora, qual è la cura diversa da ciò che è stato detto precedentemente, con cui, a partire dai dolori, si mostra un piacere ragionevole e un metodo terapeutico? Il punto principale del discorso è che la divinità, essendo allo stesso tempo legislatore e giudice, stabilisce ciò che è buono e elimina ciò che è cattivo; /10 pertanto, in ogni caso, non è responsabile dei mali. Per quel che riguarda coloro che sono diventati corrotti a causa di impulsi che sono in loro potere e coloro che hanno dimenticato il giusto ragionamento presente in loro stessi, (la divinità) li punisce in quanto uomini malvagi attraverso la legge che proibisce i mali, e in quanto uomini attraverso l'intervento aggiuntivo della legge relativa alle /15 libere scelte, che

chiamiamo sorte. La legge, infatti, non punisce l'uomo semplicemente in quanto uomo, bensì in quanto malvagio.

**20** La libera scelta è la causa principale del diventare malvagi: dunque, quando qualcuno diventa malvagio, essendo ciò in nostro potere, e non in quello della divinità, allora sconta la pena, che è in potere della divinità, /20 e non nel nostro. Il solo scopo della legge, poiché è appropriata alla divinità e interviene anche in nostro soccorso, sarà respingere il male e purificare, mediante ogni sorta di avviso della giustizia, l'anima caduta nel vizio e rivolgerla verso la reminiscenza del giusto ragionamento. E, sebbene /25 la legge è stabilita così ed esprime sempre gli stessi contenuti, ciascuno, tenendo in considerazione il valore della stessa ma altre volte cose diverse, non ottiene sempre le stesse cose: certamente questo non è né giusto né vantaggioso per noi.

**21** Un cambiamento nel giudicato produce un cambiamento nel giudizio. Come può qualcuno essere meritevole delle stesse ricompense se non rimane nello stesso stato? Dunque, bisogna sopportare bene le sciagure inviate dagli dei e non adirarsi per lo scontare la pena e, nella misura in cui dipende /5 dal giudizio della divinità, per l'essere purificati attraverso ciò che sembra essere d'impaccio rispetto al godimento di questa vita qui. Una considerazione siffatta diventa una cura per i nostri errori precedenti e un ritorno al giusto ragionamento che esiste dentro di noi. Perciò, come può colui che sostiene che questi dolori siano /10 frutto del male evitare la

causa che lo spinge giù verso gli stessi e, se è necessario che egli si adiri in questa difficile condizione, considerare che bisogna arrabbiarsi con sé stesso piuttosto che con la divinità che rimuove il male attraverso gli strumenti della giustizia, mediante i quali è possibile soggiacere e ricordare quanto sia, dunque, buono non allontanarsi dalle leggi divine e /15 non diventare malvagi volontariamente?

**22** I dolori, infatti, non sono assegnati agli uomini per caso, se veramente la divinità e le norme della giustizia ci governano portando a ciascuno la parte (il fato) meritata: così è ragionevole che i dolori non colpiscano in nessun modo i buoni. Innanzitutto essi li sopporteranno con leggerezza attraverso il gradimento nei confronti del /20 giudizio divino e l'incremento della virtù, per mezzo dei quali le asperità diventano più leggere. E il resto della vita sarà così pieno di speranza che queste cose in nessun modo ci inquieteranno, se davvero i beni divini sono riservati a noi, una volta diventati buoni, grazie alle virtù più alte, mentre quelli /25 umani grazie alla condizione mediana.

**23** Inoltre (le persone buone) cureranno, secondo la loro possibilità, questi mali perché, a partire dal metodo per sopportarli con leggerezza, avranno imparato la cura. Come è possibile utilizzare le suppliche sacre in modo gradito alla divinità non credendo che la provvidenza e la giustizia sorvegliano le faccende umane e che la nostra anima, essendo immortale, si

imbatta sempre in queste cose esterne, delle quali certamente si è mostrata a sé stessa meritevole sulla base di movimenti liberamente scelti?

**24** /5 Infatti, è impossibile dire da dove tragga i mezzi per sopportare con leggerezza, e da dove la tecnica curativa, colui che non riconduce a questi movimenti il presente fato. Impossibile è anche essere spontaneamente contenti per queste cose come se fossero indifferenti o addirittura migliori dei loro contrari, giacché di per sé stesse /10 si mostrano come dolori e fatiche da evitare. La nostra natura non ammette ciò come qualcosa da scegliere di per sé, a meno che non ci si aspetti qualche bene in virtù della pazienza nelle difficoltà.

**25** Per forza, dunque, ci si adira e ci si riempie di malcontento e, a causa /15 dell'ignoranza della nostra sostanza, si intensificano i dolori, e nondimeno scontiamo la pena, mentre acquisiamo il più grande dei mali se crediamo che l'universo sia privo di provvidenza o sorvegliato male. Ciò equivale a non credere che la divinità esista o, qualora esistesse, che non eserciti la provvidenza o, quandanche la esercitasse, che non sia buona e giusta: esse sono le componenti di ogni sorta di /20 empietà, che spingono verso ogni male coloro che, una volta ceduto, credono a queste cose.

**26** Come la pietà si mostra come madre delle virtù, così il rifiuto della pietà è a capo di tutti i mali. Pertanto, solo chi ha imparato a sopportare questi dolori con leggerezza /25 scoprirà la cura per essi. Ma questa sopraggiunge

solo mediante la filosofia, che conosce esattamente le sostanze di tutte le cose e delle attività che accompagnano le loro sostanze, il concatenamento e l'ordine delle quali costituisce il governo dell'universo, sulla base del quale anche le sciagure inviate dagli dei sono assegnate secondo necessità, essendo il valore assegnato a ciascuno, che qui è chiamato "parte" (fato), dipendente dalla provvidenza della divinità, dal buon ordine cosmico e dalle libere scelte dell'uomo.

**27** Se, infatti, non esistesse la provvidenza divina /5 non esisterebbe un ordine nell'universo, che qualcuno potrebbe chiamare destino. Se non esistesse quest'ultimo non ci sarebbero la giustizia e il giudizio sulle azioni malvagie, ma neppure l'onore e l'approvazione per le azioni buone. Nel momento in cui esistono la provvidenza e l'ordine tutti quelli che nascono ora dovrebbero ottenere gli stessi beni, atteso che essi non hanno affatto contribuito /10 all'esistenza di una diseguaglianza.

**28** Ma risulta evidente che non ottengano gli stessi beni. Quindi, è chiaro che la diseguaglianza delle loro libere scelte, sottoposte al giudizio della provvidenza, non fa assegnare ad essi il medesimo destino, se davvero ottengono ciò che meritano secondo necessità. Non sconvolghiamoci se la stessa irregolarità che si manifesta tra le creature prive di ragione, le piante e /15 le entità inanimate ci sia anche tra gli uomini. Questo non vuol dire che le nostre faccende siano prive della presenza della provvidenza, anche se a questi altri le cose accadono per caso, né, poiché per noi le cose sono

disposte così accuratamente, che anche per essi vi sia una pena, un giudizio e calcoli di virtù e vizi.

**29** Innanzitutto, /20 le entità inanimate sono a disposizione come materia comune per le piante, gli animali e gli uomini: poi le piante sono presenti come nutrimento comune per gli animali e gli uomini e alcuni animali sia per gli animali sia per gli uomini. Perciò queste cose agiscono su altre, senza considerare il merito della cosa che patisce, ma /25 placando la loro fame e le loro malattie e, in generale, soddisfacendo i loro bisogni da dove è loro possibile farlo. Il nostro bisogno, soddisfatto da ciò che ci si offre davanti, è, quindi, il punto di partenza delle avversità per gli animali e il nostro affetto nei loro confronti è la causa di ciò che a loro appare come una fortuna.

**30** Ora, se il discorso procedesse introducendo altri esseri superiori a noi che si servono di noi per soddisfare i loro bisogni, così come a noi sembra di avere bisogno degli esseri privi di ragione, allora dovremmo essere d'accordo sul fatto che questi siano mortali e /5 che sia evidente che i corpi degli uomini periscano per i bisogni di quelli. Ma se nulla di ciò che viene prima degli uomini è mortale (giacché quella dell'uomo è l'ultima delle classi razionali e pertanto è un immortale che, restando nella sua condizione, /10 entra in un corpo mortale e, quando diventa cittadino della terra, si appropria di uno strumento della stessa origine delle entità irrazionali), allora non vi è nulla che può servirsi delle nostre difficoltà



come nutrimento, e nulla che disordinatamente si serve di noi per la sua brama di soddisfazione.

**31** La giustizia e l'ordine, dunque, stabiliscono per gli immortali che vengono prima di noi /15 le regole del governo su di noi adoperandole per noi, così quaggiù possono ridimensionare le nostre debolezze e rivolgerci verso di loro. Si prendono cura di noi in quanto simili caduti, giacché si dice giustamente che la vergogna, lo sdegno e il disonore, che distolgono soltanto l'uomo dai mali, lo fanno rivolgere indietro: solo /20 una creatura razionale per natura percepisce la giustizia.

**32** Quindi, essendo separati dai più grandi limiti dalle creature prive di ragione è opportuno che si metta in atto un governo molto diverso per noi. L'ordinamento della provvidenza è proporzionato /25 alle sostanze dell'universo perché, come ciascuna sostanza viene all'essere per opera del dio artefice, così è da ritenere degna della provvidenza. Lo stesso demiurgo sembra aver portato all'essere ciascuna delle anime umane, mentre ha offerto alla natura, affinché le plasmasse, solo la classe delle entità prive di ragione, come credono Platone e Timeo il Pitagorico, i quali sostengono che nessuno tra i mortali è un'opera propria della divinità, ma che le anime umane nascano dallo stesso cratere delle divinità encosmiche, /5 dei demoni e degli eroi gloriosi.

**33** Dunque, la provvidenza tra gli uomini è particolare per ciascuno di essi, nel modo in cui si allontana da lì, in cui si rivolge verso questo mondo qui, in cui dimora in questo luogo, in cui da qui ritorna lì, mentre non c'è bisogno che nulla venga messo in atto per la vita irrazionale. Non è arrivata perché incapace di seguire /10 la divinità, né può dimorare sulla terra come se fosse una pianta di origine celeste, né può per natura viaggiare verso una stella affine.

**34** Sia adesso questa, la nostra difesa contro chi si indigna e tenta in tutti i modi di dimostrare l'assenza di provvidenza: contro di loro è giusto dire che l'indole umana appare ragionevole in base /15 al sopportare con leggerezza le difficoltà, mitigando quelle di ora e neutralizzando quelle future.

**35** E voi che vantaggio trarrete rimanendo inquieti, nel momento in cui non solo associate alle vostre fatiche il più grande dei mali, l'empietà, ma rendete le vostre difficoltà /20 ancora più gravose, credendo di subirle a prescindere dal merito? Se una persona malata si inquieta perché è malata sarà ancora più malata a causa di ciò. Non ci si deve perciò adirare quando il pagamento è stabilito secondo il merito, al fine di non acquisire la disposizione degli uomini peggiori attraverso /25 un'irritazione blasfema nei confronti delle difficoltà presenti.

**36** Consideriamo esattamente questo: se qualcuno sopporta con leggerezza, oltre a trovare un conforto nella vita con l'immunità dal dolore proveniente dalla mitezza, troverà da una parte una via ragionevole per il suo sostentamento con la ragione, non essendo confuso dal dolore, e dall'altra sarà ammirato dalle persone a lui vicine per la saggia pazienza e aiutato, secondo le loro possibilità, a procurarsi ciò che è necessario nella vita. Invece, colui che è inquieto e amareggiato come una donna innanzitutto accresce volontariamente il suo dolore, e poi, /5 avendo bisogno di lamentarsi per la sua povertà, diventa totalmente privo di risorse e non si preoccupa di contribuire da par suo alle sue risorse né sarà aiutato dalle persone a lui vicine, a meno che qualcuno per compassione non gli faccia un favore, ma ciò, a causa della differenza con il benefattore, ancora una volta intensifica il dolore di chi perviene /10 in questo stato di necessità.

**37** Così, sulla base di quanto è stato detto, bisogna sopportare con leggerezza le cose che ci accadono e curarle per quanto è possibile, riflettendo sulle cause con un ragionamento preciso e riconoscendo che, se esiste la provvidenza, colui che ora è diventato buono non è trascurato, anche se porta con sé /15 i segni di vecchie collere. Infatti, con l'acquisizione delle virtù egli si libera dal fardello di quelle e scopre una cura, portando a sé stesso il soccorso dell'assenza di dolore, e ricevendo dalla provvidenza la liberazione dalle difficoltà.

**38** Poiché i nostri vizi e il giudizio divino che punisce la malvagità insieme costruiscono /20 le difficoltà, verosimilmente quelli saranno invece annullati dalla nostra virtù e dalla legge della provvidenza, che purifica dai mali coloro che autonomamente si sono abbandonati al bene. Tante dottrine possono essere prese in considerazione a partire da questi versi per una esposizione sintetica ed elementare sulla virtù. Esse hanno dimostrato di contenere i più veri resoconti /25 sulla provvidenza, sul destino e su ciò che è in nostro potere, attraverso i quali il testo corregge il fastidio derivante dall'irregolarità dei fenomeni e dimostra che in ogni caso la divinità non è responsabile dei mali. E se qualcuno combinasse questi versi con i precedenti, emergerebbe il discorso che rafforza la tesi dell'eternità dell'anima.

**39** Come condizione per esercitare la giustizia, per morire nobilmente e per essere disposti con generosità rispetto alle proprie ricchezze, bisogna soprattutto che l'anima /5 non muoia insieme con il corpo e, come si è detto, è ora evidente che sia necessario che, per sopportare con leggerezza le sciagure inviate dagli dei e per poterle curare, l'anima non nasca insieme con il corpo. Da entrambe (le argomentazioni) si dimostra che /10 l'anima sia superiore alla generazione e alla corruzione e che sia di un'altra sostanza rispetto al corpo mortale, essendo di per sé eterna. Infatti, è impossibile continuare a esistere in eterno per qualcosa che è giunto alla generazione in un certo punto del tempo, così come è impossibile subire la distruzione per qualcosa che eternamente possiede la sua sostanza.

**40** Dunque, se davvero dopo la distruzione del corpo /15 l'anima umana, sopravvissuta, incontra la giustizia e il giudizio e riceve una ricompensa fondata sul merito relativamente a quanto fatto nella vita, e se non è possibile continuare a esistere in eterno per qualcosa che è stato generato a un certo punto del tempo, è chiaro anche che essa preesisteva a tutto il tempo. E così /20 l'anima umana scopre di essere parte delle eterne creazioni del dio demiurgo, ragion per cui partecipa anche nella somiglianza alla divinità. Una volta che questo aspetto è stato debitamente rammentato, il tempo è propizio per esaminare il resto.

## TESTO DEL CAP. XI DEL COMMENTARIO

### XI (17–20)

ὅσσα τε δαιμονίαισι τύχαις βροτοὶ ἄλγε' ἔχουσιν,  
ὣν ἂν μοῖραν ἔχῃς, πράως φέρε μῆδ' ἀγανάκτει.  
ἰᾶσθαι δὲ πρέπει, καθ' ὅσον δύνῃ. ὧδε δὲ φράζευ·  
οὐ πάνυ τοῖς ἀγαθοῖς τούτων πολὺ μοῖρα δίδωσιν. 15

- 1 Πρὸ τῆς ἄλλης ἐξηγήσεως ἐκεῖνο προειπεῖν δεῖ, ὅτι ἄλγεα νῦν λέγει τὰ ἐπίπονα καὶ τραχυτέραν ἡμῖν τὴν ὁδὸν τοῦ βίου παρασκευάζοντα οἷον νόσον, πενίαν, φιλτάτων ἀποβολήν, ἀδοξίαν ἐν πόλει. ταῦτα γὰρ χαλεπὰ μὲν ἐστὶ καὶ δυσδιάθετα κατὰ τὸν βίον, οὐ μὴν ὄντως κακὰ οὐδὲ αὐτῇ 20 τῇ ψυχῇ βλαβερὰ τυγχάνει, ἐὰν μὴ αὐτὴ ἐθέλῃ διὰ τούτων .

εἰς κακίαν ἀποκλῖναι, ὃ καὶ ἐπὶ τῶν ἀγαθῶν δοκούντων  
 πάθοι ἂν μὴ βουλευθεῖσα καλῶς αὐτὰ μεταχειρίζεσθαι  
 οἷον ὑγίειαν καὶ πλοῦτον καὶ δυναστείαν. ἔστι γὰρ καὶ  
 ἐν τούτοις κακυνθῆναι καὶ ἐν τοῖς ἐναντίοις ἀρετὴν κτήσα-  
 5 σθαι. τὰ δὲ ὄντως κακὰ τὰ ἐκ προαιρέσεώς ἐστιν ἁμαρτανό- 2  
 μενα, οἷς συνεισελθεῖν ἀρετὴν φύσιν οὐκ ἔχει. ταῦτα δὲ  
 ἐστὶν ἀδικία καὶ ἀκολασία καὶ πάντα, ὅσα τὴν τοῦ καλοῦ  
 σύζευξιν οὐκ ἐπιδέχεται. οὐ γὰρ ἔστιν οὐδενὶ τῶν τοιούτων  
 τὸ καλῶς ἐπιφθέγγεσθαι οἷον· ἀδικεῖ καλῶς, ἀκολασταίνει  
 10 καλῶς, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἐκτὸς κακῶν λέγομεν, νοσεῖ καλῶς,  
 πένεται καλῶς, ὅταν εὖ καὶ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον τὰ  
 τοιαῦτα φέρῃ ὁ ἄνθρωπος. ταῖς δὲ ψυχικαῖς πονηρίαις οὐκ 3  
 ἐπιφέρεται τὸ καλῶς, διότι ἀποστροφαί εἰσι καὶ ἀποτεύγ-  
 ματα τοῦ ὀρθοῦ λόγου, ὃν φύσει ἐνόητα καὶ ἐγγεγραμμένον  
 15 αὐτῇ παρορᾷ ἢ ἀνθρώπου ψυχῇ ὑπὸ τῆς προσπαθείας  
 ἀποτυφλουμένη. τεκμήριον δὲ τοῦ εἶναι τὸν ὀρθὸν λόγον  
 τοῖς ἀνθρώποις τὸ καὶ τὸν ἄδικον, ἐν οἷς αὐτῷ μηδὲν  
 διαφέρει, κρίνειν δικαίως καὶ τὸν ἀκόλαστον σωφρονικῶς  
 καὶ ὅλως τὸν κακὸν ὀρθαῖς ἐπιβολαῖς χρῆσθαι, ἐν οἷς  
 20 ἀπροσπαθῆς ἐστίν. διὸ καὶ μεθίστασθαι δύναται ὁ φαῦλος  
 εἰς ἀρετὴν καταγνώσει τῆς προτέρας κακίας. οὐ μὲν διὰ 4  
 τοῦτο ἐνυπάρχειν δεῖ καὶ τὸν μὴ ὀρθὸν λόγον, ἵνα ἀρχὴ  
 τῶν κακιῶν οὗτος γένηται ὥσπερ ἐκεῖνος τῶν ἀρετῶν.  
 ἀρκεῖ γὰρ παρῶν ὁ ὀρθὸς λόγος ὥσπερ νόμος ἐν πόλει  
 25 τά τε κατ' αὐτὸν πραττόμενα καὶ τὰ παρ' αὐτὸν διορίζειν  
 καὶ τὰ μὲν ἀποδέχεσθαι, τὰ δὲ σωφρονίζειν. καὶ οὐδὲν  
 δεῖ κακῶν ἀρχῆς οὔτε ἐνυποκειμένης οὔτε ἔξωθεν κακο-

ποιὸν αἰτίαν ἐνδιδούσης, ἀγαθῶν δὲ δεῖ ἀρχῆς μάλιστα καὶ  
 μόνης τῆς μὲν κεχωρισμένης τῶν λογικῶν οὐσιῶν, οἷός  
 ἐστὶν ὁ θεός, τῆς δὲ ἐνυπαρχούσης αὐταῖς καὶ τῇ κατ'  
 οὐσίαν ἐπαφῇ κυβερνώσης, οἷός ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος.

5 τοιαύτη μὲν ἡ τῶν κακῶν διάκρισις, ὧν οὐ τὰ προαιρετικά 5  
 φησὶν ἐκ τῆς δαιμονίας τύχης τοῖς ἀνθρώποις ἀπονέμεσθαι  
 ἀλλὰ τὰ περιστατικά, ἃ νῦν μὲν ἐν τοῖς οὐκ ἐφ' ἡμῖν κεῖται,  
 πάλαι δὲ προαιρετικάις ἀμαρτίαις ἐπηκολούθησεν, ἀλγεῖνὰ  
 μὲν ὄντα, ὡς ἔφαμεν, τὸν δὲ παρὰ τῆς ἀρετῆς κόσμον

6 ἐπιδεχόμενα. καὶ γὰρ πενίαν ἐκόσμησε σῶφρων διαίτα καὶ 10  
 ταπεινότητα γένους ἐπηνωρθώσατο φρόνησις καὶ παίδων  
 ἀποβολὴν πράως ἤνεγκεν ὁ δίκαιος βίος ὁ δυνάμενος εἰπεῖν·  
 τέθνηκε τὸ παιδίον; οὐκοῦν ἀπεδόθη· καὶ ἥιδειν θνητὸν  
 γεγεννηκώς. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ἄλλα πάντα τῷ τῆς ἀρετῆς

7 κάλλει περιβληθέντα γίνεται εὐσχημονέστερα. ἐξῆς δὲ 15  
 ζητεῖ ὁ λόγος, τίνες αἱ δαιμόνιαι τύχαι, καθ' ἃς οἱ βροτοὶ  
 τὰς ἐκτὸς δυσχερείας ἔχουσιν. εἰ μὲν γὰρ προηγουμένως  
 ἡ θεία κρίσις δίδωσι τῷδε μὲν πλοῦτον, ἐτέρῳ δὲ πενίαν,  
 δαιμονίαν ἔδει ταύτην προαίρεσιν καλεῖν καὶ μὴ τύχην. εἰ

8 καὶ μὴ δαιμονίαν τύχην. εἰ δὲ πρὸς τὴν ἀξίαν ἐκάστω τὰ 20  
 προσήκοντα ἀπονέμει ὁ ἐπιτροπεύων ἡμῶν θεὸς καὶ τοῦ  
 μὲν εἶναι τοιούσδε ἢ τοιούσδε ἡμᾶς οὐκ ἔστιν αἴτιος, τοῦ 25  
 δὲ τὰς ἀμοιβὰς ἀποδοῦναι κατὰ τοὺς θεσμούς τῆς δίκης  
 μόνον ἐστὶ κύριος, εἰκότως συνάψας εἶπε δαιμονίας τύχας



τὰς τῆς κρίσεως ἀποφάνσεις, εἰ μὲν θεῖον καὶ νοερὸν  
 ἐστὶ τὸ κρῖνον, δαιμονίας καὶ ἐπιστημονικὰς αὐτὰς προσει-  
 πών, εἰ δὲ οἰκεία προαιρέσει κακύνεται τὸ κρινόμενον καὶ  
 διὰ τοῦτο γίνεται τῶν δυσχερῶν τούτων ἄξιον, προσθεὶς  
 5 τὸ τύχας, ὅτι οὐ προηγουμένως τόνδε τινὰ κολάσαι ἢ  
 τιμῆσαι πρόκειται τῷ θεῷ, ἀλλ' αἰεὶ τὸν τοιόνδε ἢ τοιόνδε  
 γενόμενον· τούτου δὲ τὴν αἰτίαν ἐν ἡμῖν κεῖσθαι. τὴν 9  
 οὖν ἐπιπλοκὴν τῆς ἡμετέρας προαιρέσεως καὶ τῆς ἐκείνου  
 κρίσεως τύχην ἀπογεννᾶν, ὥστε εἶναι τὸ ὅλον τοῦτο  
 10 δαιμονίαν τύχην, τὴν ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις θείαν ψῆφον,  
 καὶ συνεισάγειν οὕτω τὴν τῶν ὀνομάτων τεχνικὴν εὔρε-  
 σιν τὴν τε θείαν ἐπιστάσιαν καὶ τὸ αὐτεξούσιον τῆς ψυχῆς  
 καὶ ἀθάνατον· καὶ μήτε καθ' εἰμαρμένην ἢ πρόνοιαν  
 πανταχόθεν γίνεσθαι μήτε ὡς ἔτυχε καὶ ἀπὸ ταῦτομάτου  
 15 μήτε κατὰ τὸ αὐτοπροαίρετον ἡμῖν τὸν βίον διατίθεσθαι  
 πάντα. ἀλλ' ὅσα μὲν ἐν τοῖς ἐφ' ἡμῖν ἀμαρτάνομεν, ταῦτα 10  
 εἰς προαίρεσιν ἀναφέρεσθαι, ὅσα δὲ ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις  
 κατὰ τοὺς τῆς δίκης ἔπεται νόμους, εἰς εἰμαρμένην, τὰ δὲ  
 προηγουμένως παρὰ τοῦ θεοῦ ἐνδιδόμενα ἀγαθὰ εἰς  
 20 πρόνοιαν, εἰς δὲ τὸ εἰκῇ καὶ ὡς ἔτυχεν οὐδὲν τῶν ὄντων  
 ἀναφέρειν τὴν αἰτίαν, ἀλλ' οὐδὲ τῶν γινομένων, εἰ μὴ ἄρα  
 κατὰ συμβεβηκός καὶ κατ' ἐμπλοκὴν τῶν ἀπὸ προνοίας  
 καὶ εἰμαρμένης καὶ προαιρέσεως προηγουμένως ἐνεργου-  
 μένων, ἐπακολουθήσει τὸ ὡς ἔτυχε τοῖς πρωτουργοῖς  
 25 αἰτίοις. οἷον φέρε ὁ δικαστὴς τὸν φονέα κολάζειν βούλεται 11  
 καὶ οὐ τόνδε τὸν ἄνθρωπον, κολάζει δὲ καὶ τοῦτον, ὃν οὐκ  
 ἐβούλετο, ὅταν αὐτὸς ἑαυτὸν εἰς τὴν τοῦ φονέως ἐναρμόση

τάξιν. καὶ γίνεται προηγουμένη μὲν ἢ κατὰ τοῦ φονέως  
αὐτῷ ψῆφος, κατὰ συμβεβηκός δὲ ἢ κατὰ τοῦδε τοῦ  
12 ἀνθρώπου, ὅτι ἐκὼν ὑπέδου τὸ τοῦ φονέως πρόσωπον. καὶ  
πάλιν ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος φονεῦσαι μὲν ἐβούλετο, δοῦναι  
δὲ ἐπὶ τούτῳ δίκας οὐκ ᾔθελεν, ὥστε καὶ ἐπὶ τούτου 5  
γίνεσθαι προηγουμένην μὲν τὴν φονικὴν διάθεσιν, ὡς ἀπὸ  
τοῦ αὐτεξουσίου τῆς ψυχῆς ἡρτημένην, κατὰ συμβεβηκός  
δὲ ἐπακολουθεῖν τὰς ἐπὶ ταύτῃ στρεβλώσεις τε καὶ κακίας.  
13 τούτων δὲ πάντων αἷτιος ὁ νόμος ὁ καὶ τῷ δικαστῇ τὴν  
προαίρεσιν τοῦ κολάζειν τοὺς φαύλους ἐντιθεῖς καὶ τῷ 10  
φονεῖ τὴν τιμωρὸν τύχην ἐπάγων. ταῦτ' οὖν μοι τοῦτο  
καὶ ἐπὶ τῆς θείας ἐπιστασίας λογίζου· προαιρέσεως ἀν-  
θρωπίνης δρᾶσαι κακὰ βουλευθείσης καὶ προαιρέσεως  
νομοφυλάκων δικαστῶν ἐπανορθοῦσθαι τὰ κακὰ πάσῃ  
μηχανῇ πειρωμένης τὴν συνδρομὴν δαιμονίαν τύχην ἀποτε- 15  
λεῖν, καθ' ἣν ὁ τὰ τοιαῦτα εἰργασμένος τῶν τοιῶνδε γίνεται  
ἄξιος τιμημάτων, τοῦ μὲν προηρῆσθαι τὰ φαῦλα εἰς τὸ  
αὐτεξουσίου τοῦ κρινομένου τὴν αἰτίαν ἀναφέροντος, τοῦ  
δὲ ἐπομένου τῇ ἀξίᾳ τιμήματος εἰς τὴν τῶν κρινόντων  
νομοφυλακικὴν ἐπιστήμην, τούτων δὲ συναγωγέα εἶναι 20  
τὸν νόμον τὸν ἀγαθὰ μὲν εἶναι πάντα κατὰ δύναμιν, φαῦλον  
14 δὲ μηδὲν εἶναι διατεταγμένον. οὗτος γὰρ προὔφεστώς ἐν  
τῇ τοῦ θεοῦ ἀγαθότητι οὐκ ἔῤ' ἀνευθύνους εἶναι τοὺς  
κακοὺς, ἵνα μὴ ἐμμένον τὸ κακὸν εἰς ἀναισθησίαν παντελῇ  
τῶν ἀγαθῶν ἐλάσῃ, ὧν τὴν ἀναγκαίαν ὑπόμνησιν ἢ παρὰ 25  
τῶν νομοφυλάκων δίκη χορηγεῖ. συνάγει οὖν ὁ νόμος, ὡς  
εἴρηται, τοὺς πεφυκότας κρίνειν καὶ τοὺς πεφυκότας  
κακύνεσθαι, δι' ἀμφοτέρων τὸ οἰκεῖον ἀπεργαζόμενος

ἀγαθόν. εἰ γὰρ τὸ διδόναι δίκην τοῦ μὴ διδόναι ἐστὶ 15  
 λυσιτελέστερον καὶ πρὸς σωφρονισμόν τῆς ἀμετρίας τῶν  
 κακῶν ἢ δίκη βλέπει, δῆλον, ὅτι πρὸς τὸ ὠφελεῖν καὶ  
 ὠφελεῖσθαι συνήρμωσεν ὁ νόμος τὰ δύο ταῦτα γένη, τὸ  
 5 μὲν κριτικόν ὡς νομοφυλακικόν τοῦ ἐτέρου προτάξας, τὸ  
 δὲ ἀμαρτάνειν καὶ κρίνεσθαι πεφυκὸς ὡς παρανομητικόν  
 τῷ ἀμείνονι παραδοὺς γένει κατὰ τὴν ἀξίαν αὐτὸ μεταχειρί-  
 ζεσθαι, ὅπως ἂν εἰς ἀνάμνησιν καὶ ἔννοιαν ἔλθῃ ποτὲ τοῦ  
 νόμου, δι' ὧν πάσχει κακῶς. ὃν γὰρ ἐν τῷ πράττειν κακῶς 16  
 10 ἀπηρενοῦντο, τοῦτον ἐν τῷ πάσχειν κακῶς ἐπιποθοῦσιν οἱ  
 ἄνθρωποι, οἷον ὁ ἀδικῶν οὐ βούλεται εἶναι θεόν, ἵνα  
 μὴ τὸ δοῦναι δίκην ὥσπερ εἰ τινα Ταντάλου λίθον ἐπι-  
 κρεμάμενον ἔχῃ, ὁ δὲ ἀδικούμενος βούλεται εἶναι θεόν,  
 ἵν' ἐπικουρίας ὧν πέπονθε τύχῃ. διὸ τοὺς ἀδικοῦντας εἰς  
 15 τὸ ἀδικεῖσθαι περιστῆναι δεῖ, ἵν' ὁ μὴ ἔβλεπον ἐν τῷ  
 δρᾶν τῷ τῆς πλεονεξίας πάθει μεθύοντες, ἐν τῷ πάσχειν  
 μεταμάθωσι τῷ τῆς ἐλαττώσεως ἀνιαρῷ παιδευόμενοι, εἴ  
 γε καλῶς ὑπέχοιεν δίκας. εἰ δὲ τῇ ἰταμότητι τῆς προαιρέσεως 17  
 ἔτι κακύνονται, αὐτοὶ μὲν ἴσως ἤττον ὠφελοῦνται, παράδειγ-  
 20 μα δὲ πάντως που γίνονται παιδευτικὸν τοῖς εὖ φρονοῦσι  
 καὶ διαισθάνεσθαι δυναμένοις τὰς αἰτίας τῶν τοιούτων  
 παθῶν. ταύτας τῆς κρίσεως ἀρχὰς κυριωτάτας ἀποδεχό-  
 μεθα· τὴν ἀγαθότητα τοῦ θεοῦ, τὸν ἀπὸ ταύτης νόμον, τὸν  
 ἐν ἡμῖν παρανομούμενον ὀρθὸν λόγον καὶ ὥσπερ τινα  
 25 ἔνοικον θεὸν πλημμελούμενον. ἀποτέλεσμα δὲ τῆς κρίσεως 18  
 τὰ ἄλγεα, ὡς φησι, ταῦτα, ὅσα τραχύτερον ἡμῖν ποιεῖ τὸν  
 βίον ταῖς περὶ σῶμά τε καὶ τὰ ἐκτὸς λύμαις, ἃ δὴ πρῶτος  
 φέρειν ὁ παρὼν εἰσηγεῖται λόγος ἐνθυμουμένους τὰς  
 αἰτίας αὐτῶν καὶ ὅσον οἷόν τε περικόπτοντας καὶ μετατι-

θέντας εἰς ὠφέλειαν τὰ δοκοῦντα βλαβερά, μάλιστα μὲν  
 τῶν θείων ἀγαθῶν ἑαυτοὺς ἀξίους παρέχεσθαι διὰ τῆς  
 ἀκροτάτης ἀρετῆς. εἰ δέ τῳ τοῦτο οὐπω ἐν ὀρέξει, τῶν  
 γοῦν πολιτικῶν ἀγαθῶν διὰ τῆς μέσης ἀρετῆς τυγχανέτω.  
 τοῦτο γὰρ ἦν, ὃ πρὸς τὸ πάσχειν καλῶς τὰ ἀλγεινὰ καὶ 5  
 19 ἰᾶσθαι αὐτὰ ἐπιταττόμεθα. τίς οὖν ἡ ἱσσις ἢ τὰ προει-  
 ρημένα πάντα, ἀφ' ὧν καὶ ἡ εὐλόγιστος τῶν ἀλγεινῶν ἡδονὴ  
 καὶ ἡ θεραπευτικὴ μέθοδος ὑποδείκνυται; κεφάλαιον δὲ  
 τῶν εἰρημένων, ὅτι ὁ θεὸς νομοθέτης ὢν ἅμα καὶ δικαστῆς  
 τίθεται μὲν τὰ ἀγαθὰ, ἀναιρεῖ δὲ τὰ κακὰ· διὸ καὶ πάντῃ 10  
 κακῶν ἐστὶν ἀναίτιος· τοὺς δὲ κακυνθέντας αὐτεξουσίαις  
 ὁρμαῖς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς ὁρθὸν λόγον ἀμνημονήσαντας ὡς  
 μὲν κακοὺς κολάζει τῷ νόμῳ τῷ ἀπαγορεύοντι τὰ κακὰ, ὡς  
 δὲ ἀνθρώπους τῇ ἐπεισιούσῃ ἐπιπλοκῇ τοῦ νόμου πρὸς  
 τὴν προαίρεσιν, ἣν δὴ τύχην καλοῦμεν. οὐ γὰρ ἀπλῶς τὸν 15  
 20 ἄνθρωπον ἢ ἄνθρωπος κολάζει ὁ νόμος, ἀλλ' ἢ κακός. τοῦ  
 δὲ κακὸν γενέσθαι τὴν πρώτην αἰτίαν εἶχεν ἡ προαίρεσις·  
 ἐπειδὴν οὖν κακὸς γένηται, ὅπερ ἦν ἐφ' ἡμῖν, ἀλλ' οὐκ ἐπὶ  
 τῷ θεῷ, τότε δίδωσι δίκας, ὅπερ ἦν ἐπὶ τῷ θεῷ νόμῳ,  
 ἀλλ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν. σκοπὸς δὲ τοῦ νόμου μόνος ἂν εἴη 20  
 πρέπων τε θεῷ καὶ ἡμῖν ἐπωφελὴς τὸ ἀποκοψαί τὴν κακίαν  
 καὶ ἀποκαθᾶραι τοῖς παντοδαποῖς τῆς δίκης σωφρονισμοῖς  
 καὶ ἐπιστρέψαι τὴν ὑποπεσοῦσαν τῇ πονηρίᾳ ψυχὴν εἰς  
 ἀνάμνησιν τοῦ ὁρθοῦ λόγου. καὶ οὕτως ἐστῶτος τοῦ  
 νόμου καὶ τὰ αὐτὰ ἀεὶ φθεγγομένου τὴν ἀξίαν ἕκαστος 25  
 τὴν ἑαυτοῦ ἄλλοτε ἄλλην ποιήσας οὐ τῶν αὐτῶν ἀεὶ  
 τυγχάνει· οὐ γὰρ δίκαιον τοῦτό γε οὐδὲ ἡμῖν συμφέρον.

τὴν δὲ μεταβολὴν τῆς κρίσεως ἢ τοῦ κρινομένου μεταβολὴ 21  
 δίδωσιν. τὸν γὰρ μὴ τοιοῦτον διαμείναντα πῶς τῶν αὐτῶν  
 ἔστιν ἀξιοῦν; καλῶς φέρειν οὖν τὰς δαιμονίας τύχας δεῖ  
 καὶ μὴ ἀγανακτεῖν διδόντα δίκην καὶ ὅσον ἐπὶ τῇ θείᾳ  
 5 κρίσει καθαιρόμενον διὰ τῶν δοκούντων ἐμποδίων εἶναι  
 πρὸς εὐπάθειαν τοῦ τῇδε βίου. ὁ δὲ τοιοῦτος λογισμὸς  
 ἱσχύς τε γίνεται τῶν προημαρτημένων καὶ ἐπιστροφὴ πρὸς  
 τὸν ἐνυπάρχοντα ἡμῖν ὀρθὸν λόγον. πῶς γὰρ ὁ κακίας  
 εἶναι καρποὺς τὰ ἀλγεινὰ τιθέμενος οὐ φεύξεται τὴν εἰς  
 10 ταῦτα κατὰγουσαν αὐτὸν αἰτίαν καί, εἰ δεῖ χαλεπαίνειν  
 ἐν τοῖς λυπηροῖς, ἑαυτῷ μᾶλλον οἰήσεται δεῖν χαλεπαίνειν  
 ἢ τῷ κωλύοντι τὴν πονηρίαν θεῷ διὰ τῶν ὀργάνων τῆς  
 δίκης, δι' ὧν ἔστι συνεῖναι καὶ ἀναμιμνήσκεσθαι, οἷον ἢν  
 ἄρα ἀγαθὸν μὴ ἀφίστασθαι τῶν θείων νόμων μηδὲ ἐκόντας  
 15 κακύνεσθαι. οὐ γὰρ ὥς ἔτυχε τὰ ἀλγεινὰ τοῖς ἀνθρώποις 22  
 διανέμεται, εἴπερ θεὸς καὶ δίκης ὅροι προεστήκασιν ἡμῶν  
 τὴν ἀξίαν μοῖραν ἐφ' ἐκάστοις ἐπάγοντες· διὸ καὶ τὸ οὐ  
 πάνυ τοῖς ἀγαθοῖς τὰ ἀλγεινὰ συμπίπτειν εὐλογον.  
 πρῶτον μὲν γὰρ οἴσουσιν αὐτὰ πράως τῇ εὐαρεστίᾳ τῆς  
 20 θείας κρίσεως καὶ τῇ τῆς ἀρετῆς προσκλήσει, δι' ἣν  
 πραότερα μὲν τὰ χαλεπὰ γίνεται. καὶ εὐελπὶς δὲ τοῦ  
 λοιποῦ ὁ βίος μηδαμῶς ἐνοχλήσειν ἡμᾶς τὰ τοιαῦτα, εἴπερ  
 ἀγαθοῖς γενομένοις κατὰ μὲν τὴν ἀκροτάτην ἀρετὴν τὰ  
 θεῖα ἀγαθὰ ἡμῖν ἀπόκειται, κατὰ δὲ τὴν μέσσην ἔξιν τὰ  
 25 ἀνθρώπινα. ἔπειτα καὶ ἰάσσονται κατὰ δύναμιν τὰ τοιαῦτα 23  
 ἐξ αὐτοῦ τοῦ φέρειν πράως τὰς μεθόδους τῆς θεραπείας  
 αὐτῶν διδασκόμενοι. πῶς γὰρ οἷόν τε ταῖς ἱεραῖς ἰκετείαις

θεοπρεπῶς χρήσασθαι μὴ πρόνοιαν καὶ δίκην ἐφορᾶν τὰ  
 ἀνθρώπινα τιθεμένους καὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν ἀθάνατον  
 οὔσαν τοιούτων ἐκάστοτε τυγχάνειν τῶν ἔξωθεν, οἷων ἂν  
 ἐαυτὴν ἀξίαν παράσχηται ἐκ τῶν προαιρετικῶν κινήματων;  
 24 ὁ γὰρ μὴ εἰς ταῦτα ἀναφέρων τὴν παροῦσαν μοῖραν πόθεν 5  
 τοῦ πράως φέρειν αὐτὴν τὰς ἀφορμὰς λήψεται, πόθεν δὲ  
 τοῦ ἰᾶσθαι τὴν τέχνην, οὐκ ἔστιν εἰπεῖν. εὐαρεστῆσαι μὲν  
 γὰρ αὐτόθεν τοῖς τοιούτοις οὐκ ἔστιν ὡς ἀδιαφόροις ἢ  
 καὶ ἀμείνοσι τῶν ἐναντίων, ἐπειδὴ παρ' ἐαυτῶν φευκτὰ  
 εἶναι φαίνεται ἀλγεινὰ ὄντα καὶ ἐπίπονα. τὰ δὲ τοιαῦτα 10  
 οὐ προσίεται ἡμῶν ἢ φύσις ὡς τὰ δι' αὐτὰ αἰρετά, εἰ μὴ  
 ἄρα ἀγαθὸν τι προσδοκώμενον εἴη ἐπὶ τῇ τληπαθείᾳ  
 25 τῶν δυσχερῶν. ἀνάγκη οὖν δυσχεραίνειν καὶ δυσαρεστίας  
 ἐμπίπλασθαι καὶ προσεπιτείνειν τὰ ἀλγεινὰ ἐκ τῆς περὶ  
 τὴν οὐσίαν ἡμῶν ἀγνοίας καὶ οὐδὲν μὲν ἥττον διδόναι 15  
 δίκας, τὴν μεγίστην δὲ ἐπικτᾶσθαι κακίαν, ἐὰν ἀπρονόητον  
 τὸ πᾶν ἢ κακῶς φροντιζόμενον οἴηθῶμεν. τοῦτο δὲ ταῦτόν  
 ἐστὶ τῷ μὴ οἴεσθαι εἶναι θεὸν ἢ ὄντα μὴ προνοεῖν ἢ προνο-  
 οῦντα μὴ ἀγαθὸν εἶναι καὶ δίκαιον, ἃ δὴ τῆς παντοδαποῦς  
 ἀσεβείας ἐστὶ τὰ συνεκτικώτατα καὶ πρὸς πᾶσαν κακίαν 20  
 26 συνωθοῦντα τὸν τοῖς τοιούτοις ἐαλωκότα δοξάσμασιν. ὡς  
 γὰρ ἡ εὐσέβεια μήτηρ τῶν ἀρετῶν ἀνεφάνη, οὕτω καὶ  
 πάσης κακίας ἡγεμὼν ἢ τῆς εὐσεβείας ἀπόπτωσις. μόνος  
 οὖν ἐξευρήσει τούτων τὴν ἴασιν ὁ πράως αὐτὰ φέρειν  
 δεδιδαγμένος. τοῦτο δὲ διὰ φιλοσοφίας μόνης παραγίνεται 25  
 τὰς πάντων τῶν ὄντων οὐσίας ἀκριβῶς ἐπισταμένης καὶ  
 τὰς ἐπομένας ταῖς οὐσίαις αὐτῶν ἐνεργείας, ὧν εἶρμός καὶ  
 σύνταξις ἐστὶν ἢ τῶν ὅλων διοίκησις, ἀφ' ἧς καὶ τὰς



δαιμονίας τύχας ἀπονέμεσθαι ἀνάγκη, εἶναι δὲ τὴν ἐκάστῳ  
 ἀπονεμηθεῖσαν ἀξίαν τὴν νῦν λεγομένην μοῖραν ἡρτημένην  
 τῆς τε προνοίας τοῦ θεοῦ καὶ τῆς κοσμικῆς εὐταξίας καὶ  
 τῆς ἀνθρωπίνης προαιρέσεως. εἰ γὰρ μὴ εἴη θεοῦ πρόνοια, 27  
 5 οὐκ ἂν εἴη τάξεις ἐν κόσμῳ, ἦν καὶ εἰμαρμένην ἂν εἴποι τις.  
 εἰ δὲ μὴ ταῦτα εἴη, δίκη καὶ κρίσις τῶν κακῶν οὐκ ἂν  
 γένοιτο, ἀλλ' οὐδὲ τιμὴ καὶ ἀποδοχὴ τῶν ἀγαθῶν. προνοίας  
 δὲ οὔσης καὶ τάξεως πάντας ἔδει τοὺς νῦν γεννωμένους τῶν  
 ἴσων ἀγαθῶν τυγχάνειν, εἰ μηδὲν παρ' ἑαυτῶν εἰς τὴν  
 10 ἀνισότητά συνετέλεσαν. φαίνονται δὲ οὐ τῶν ἴσων τυγχά-  
 νοντες. δῆλον οὖν, ὥς τὸ τῆς προαιρέσεως ἄνισον ὑποβληθὲν 28  
 τῇ τῆς προνοίας κρίσει οὐκ ἔῃ τὴν ἴσην αὐτοῖς ἀπονέμεσθαι  
 μοῖραν, εἴγε τῶν πρὸς ἀξίαν ἀνάγκη τυγχάνειν. μὴ ταρατ-  
 τέτω δὲ ἡμᾶς τὸ καὶ ἐπὶ ζώων ἀλόγων καὶ φυτῶν καὶ  
 15 αὐτῶν τῶν ἀψύχων τὴν αὐτὴν ἀνωμαλίαν ἐπιφαίνεσθαι,  
 ἦν καὶ ἐπ' ἀνθρώπων. οὐ γὰρ διὰ τοῦτο τὰ καθ' ἡμᾶς  
 ἀπρονόητα, εἴ γε ἐκείνοις ταῦτα ὥς ἔτυχε συμβαίνει, ἢ καὶ  
 ἐπ' ἐκείνων δίκη καὶ κρίσις καὶ ἀρετῆς καὶ κακίας ἐκλογι-  
 σμοί, ἐπεὶ τὰ καθ' ἡμᾶς οὕτως ἡκρίβωται. πρῶτον μὲν 29  
 20 γὰρ τὰ ἄψυχα οὕτως ἔκκειται ὥς κοινὴ ὕλη φυτοῖς καὶ  
 ζώοις καὶ ἀνθρώποις· ἔπειτα τὰ φυτὰ ζώοις καὶ ἀνθρώποις  
 κοινὴ τροφή πρόκειται καὶ ἓνια ζώων ζώοις τε καὶ ἀνθρώ-  
 ποις. διὸ καὶ ποιεῖ ταῦτα εἰς ἄλληλα, οὐ τὴν τῶν πασχόντων  
 ἀξίαν ἐπισκεπτόμενα, ἀλλὰ τὴν αὐτῶν πείνην ἢ τὴν νόσον  
 25 θεραπεύοντα καὶ ὅλως τὸ ἐνδεὲς ἑαυτῶν πληροῦντα, ὅθεν  
 ἂν τοῦτο ποιεῖν ἐξῇ, ὥστε δυστυχίας ἀφορμὴν εἶναι τοῖς  
 ζώοις τὴν ἡμετέραν χρεῖαν ἐκ τῶν παρατυχόντων πληρου-

μένην καὶ τῆς δοκούσης εὐτυχίας αὐτοῖς αἷτιον τὸ παρ'  
 30 ἡμῶν προσπαθές. εἰ μὲν οὖν προῖων ὁ λόγος καὶ ἄλλους  
 κρείττονας ἡμῶν τινὰς εἰσήγαγεν οὕτως ἀποχρωμένους ἡμῖν  
 πρὸς πλήρωσιν τῆς ἑαυτῶν ἐνδείας, ὥς ἡμεῖς τοῖς ἀλόγοις  
 φαινόμεθα χρώμενοι, θνητοὺς ἐκείνους ἔδει ὁμολογεῖν καὶ 5  
 φαίνεσθαι τὰ σώματα τῶν ἀνθρώπων εἰς τὴν ἐκείνων  
 χρεῖαν ἀναλίσκόμενα. εἰ δὲ μηδὲν τῶν πρὸ ἀνθρώπου  
 θνητόν, — ἐπειδὴ καὶ αὐτὸς ἔσχατος ὢν τῶν λογικῶν  
 γενῶν καὶ διὰ τοῦτο ἀθάνατος εἰς σῶμα θνητόν ἐκ περι-  
 στάσεως ἔρχεται καὶ συγγενές τι τοῖς ἀλόγοις ἀναλαβὼν 10  
 ὄργανον ἐπὶ γῆς πολιτεύεται, — οὐδὲν ἂν εἴη τὸ ταῖς  
 ἡμετέραις δυστυχίαις εἰς τὴν ἑαυτοῦ θοίνην ἀποχρησάμενον,  
 οὐκοῦν οὐδὲ τὸ ἀτάκτως χρησόμενον ἡμῖν προθυμία  
 31 πληρώσεως. δίκη τοίνυν καὶ τάξις τοῖς πρὸ ἡμῶν ἀθανάτοις  
 τοὺς ὅρους τῆς περὶ ἡμᾶς διοικήσεως νομοθετεῖ ταῦτα 15  
 μηχανᾶσθαι περὶ ἡμᾶς, ἃ τὴν τε ἐνταῦθα κακίαν ἡμῶν  
 ἐλαττοῖ καὶ πρὸς αὐτοὺς ἐπιστρέφειν ἡμᾶς δύναται.  
 κήδονται γὰρ ἡμῶν ὥς συγγενῶν ἐκπεσόντων, ὅθεν αἰδῶς  
 καὶ νέμεσις καὶ αἰσχύνῃ ἀποτρέπουσα τῶν κακῶν ἀνθρώ-  
 πους μόνους ἐπιστρέφουσθαι λέγεται ὀρθῶς· τὸ γὰρ λογικὸν 20  
 32 ζῶον μόνον συναισθάνεσθαι τῆς δίκης πέφυκεν. τοῖς  
 μεγίστοις οὖν ὅροις διεστῶτας ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἀλόγων  
 διεστῶση πάμπολυ καὶ τῇ διοικήσει χρῆσθαι προσήκει.  
 σύμμετρος γὰρ ταῖς οὐσίαις τῶν ὅλων καὶ ὁ τῆς προνοίας  
 θεσμός, καὶ ὥς ἕκαστα ὑπέστη παρὰ τοῦ δημιουργοῦ 25  
 θεοῦ, οὕτω καὶ προνοίας ἀξιοῦται. φαίνεται δὲ ἐπὶ μὲν  
 τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν ἐκάστην αὐτὸς ὑποστήσας, ἐπὶ  
 δὲ τῶν ἀλόγων μόνον γένη προτείνων τῇ διαπλαττούσῃ αὐτὰ



φύσει, ὥς Πλάτωνι δοκεῖ καὶ Τιμαίῳ τῷ Πυθαγορείῳ,  
 οὐδὲν μὲν τῶν θνητῶν προσεχές δημιούργημα εἶναι τοῦ  
 θεοῦ τιθέμενοι, τὰς δὲ ἀνθρωπίνας ψυχὰς ἐκ τοῦ αὐτοῦ  
 κρατῆρος γενέσθαι τοῖς τε ἐγκοσμίῳ θεοῖς καὶ τοῖς  
 5 δαίμοσιν ἢ τοῖς ἀγαθοῖς ἤρωσιν. διὸ πρόνοια ἐπ' ἀνθρώπων 33  
 ἐστὶ καθ' ἓνα ἕκαστον, πῶς ἀφίσταται τῶν ἐκεῖ, πῶς πρὸς  
 τὰ τῇδε νεύει, πῶς ἐνταῦθα πολιτεύεται, πῶς ἂν ἐντεῦθεν  
 ἀνακομισθεῖη ἐκεῖσε, ὧν οὐδὲν δεῖ περὶ τῆς ἀλόγου ζωῆς  
 πραγματεύεσθαι. οὔτε γὰρ ἦλθεν ἀδυνατήσασα ἐπισπένθαι  
 10 θεῶ, οὔτε ἐπὶ γῆς δύναται πολιτεύεσθαι ὥς φυτὸν οὔσα  
 οὐράνιον, οὔτε πρὸς τι ξύννομον ἄστρον ἀνάγεσθαι πέφυκεν.  
 καὶ ταῦτα μὲν πρὸς τὸ παρὸν ἀπολελογήσθω ἡμῖν πρὸς 34  
 τοὺς δυσχεραντικούς καὶ πανταχόθεν τὸ ἀπρονόητον κατα-  
 σκευάζοντας, πρὸς οὓς καὶ ταῦτα εἰπεῖν δίκαιον, ὅτι ἐκ  
 15 μὲν τοῦ πράως τὰ δυσχερῆ φέρειν ὁ ἀνθρώπινος τρόπος  
 εὐλόγιστος ἀναφαίνεται καὶ πρὸς τὸ παρὸν ἐπελαφρύνων τὰ  
 δυσχερῆ καὶ πρὸς τὸ μέλλον ἰώμενος. ὑμεῖς δὲ ἀγανακτοῦντες 35  
 τί καὶ ὀνήσετε, εἰ μὴ μόνον προσθείητε τοῖς πόνοις τὸ  
 μέγιστον τῶν κακῶν ἀσέβειαν καὶ αὐτὰ δὲ τὰ χαλεπὰ  
 20 τραχύτερα ἑαυτοῖς ἐξεργάσεσθε τῷ παρὰ τὴν ἀξίαν  
 πάσχειν αὐτὰ δοκεῖν; ὁ γὰρ νοσῶν ἐὰν ἀγανακτῇ, ὅτι νοσεῖ,  
 δι' αὐτὸ τοῦτο μᾶλλον νοσήσει. διὸ οὐδὲ χαλεπαίνειν δεῖ  
 πρὸς τὴν ἀξίαν τῆς ἀποδόσεως γινομένης, ἵνα μὴ καὶ  
 χειρόνων ἐν ἕξει γενώμεθα διὰ τὴν ἐπὶ τοῖς παροῦσι  
 25 βλάβημον δυσφορίαν. σκεψώμεθα δὲ αὐτὸ καὶ τῇδε· εἴ 36  
 τις πενίαν λαβὼν πράως φέρει, πρὸς τῇ ἀπὸ τῆς πραότητος  
 ἀλυπία καὶ ἐξευρήσει τινὰ βίου παραμυθίαν, τοῦτο μὲν  
 τοῦ λογισμοῦ πόρον ἐξευρίσκοντος εὐλόγου διατροφῆς τῷ

μὴ συγκεχύσθαι τῇ λύπῃ, τοῦτο δὲ ἀγαμένων αὐτὸν τῶν  
 πλησίον τῆς ἔμφρονος καρτερίας καὶ συνεκποριζόντων  
 ὅση δύναμις τὰ ἀναγκαῖα πρὸς τὸν βίον. ὁ δὲ ἀγανακτῶν  
 καὶ γυναικείως πικραινόμενος πρῶτον μὲν ἐκουσίως λύπας  
 προσκτᾶται, ἔπειτα προσδεδεμένος τῷ τὴν πενίαν πενθεῖν 5  
 ἄπορος παντελῶς γίνεται οὔτε παρ' ἑαυτοῦ τι σχολάζων εἰς  
 πόρον συμβάλλεσθαι οὔτε παρὰ τῶν πλησίον συντελού-  
 μενος, ὅσον μὴ ἐλέου χάριν αὐτῷ τις προσρίψειεν, ὃ πάλιν  
 ἐκ τῆς διαθέσεως τοῦ διδόντος ἐπιτείνει τὴν λύπην τῷ  
 37 εἰς τοῦτο χρείας καταστάντι. ἐκ πάντων οὖν τῶν εἰρημένων 10  
 πρᾶως φέρειν δεῖ τὰ συμβαίνοντα, καὶ ὅση δύναμις ἴσθαι  
 δεῖ ταῖς ἀδιαστρόφοις ἐννοίαις τὰς αἰτίας αὐτῶν ἐκλογιζο-  
 μένους καὶ συνορῶντας, ὅτι προνοίας οὔσης οὐκ ἀμελεῖται  
 ὁ ἀγαθὸς νῦν γενόμενος, καὶ παλαιῶν μηνιμάτων ἐφέλκεται  
 στίγματα. κατ' αὐτὸ γὰρ τὸ κτᾶσθαι τὴν ἀρετὴν καὶ τὸ 15  
 ἐπίπονον αὐτῶν διαφεύγει καὶ τὴν ἴασιν ἐξευρίσκει, παρ'  
 ἑαυτοῦ μὲν τὴν βοήθειαν τῆς ἀλυπίας εἰσφέρων, παρὰ δὲ  
 τῆς προνοίας τὴν ἀπόλυσιν τῶν χαλεπῶν κομιζόμενος.  
 38 ἡ γὰρ ἡμετέρα κακία καὶ κρίσις θεία τιμωρουμένη τὴν  
 πονηρίαν τὰ χαλεπὰ συνεφόρησεν, εἰκότως δὲ ταῦτα 20  
 λύεται πάλιν ἀρετῇ τε ἡμετέρᾳ καὶ νόμῳ προνοίας ἀπολύοντι  
 τῶν κακῶν τοὺς παρ' ἑαυτῶν πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἐπιδεδω-  
 κότας. τοσαῦτα ἂν λάβοιμεν καὶ ἐκ τούτων τῶν ἐπῶν  
 δόγματα πρὸς ἀρετῆς στοιχείωσιν συντελοῦντα. τοὺς γὰρ  
 περὶ προνοίας καὶ εἰμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν ἀληθεστά- 25  
 τους λόγους περιέχοντα ἀναπέφηνε, δι' ὧν τὸ τῆς τῶν  
 φαινομένων ἀνωμαλίας δύσκολον ἀπεύθυνεν ὁ λόγος, καὶ  
 διὰ πάντων ἀπέδειξε τῶν κακῶν ἀναίτιον τὸν θεόν. εἰ δέ

τις ταῦτα τοῖς προτέροις ἐπισυνάψειεν, εἷς ἐκ πάντων  
 ἀναφανήσεται λόγος τὴν τῆς ψυχῆς αἰδιότητα βεβαιού-  
 μενος. τὸ γὰρ δικαιοσύνην ἀσκεῖν καὶ γενναίως ἀποθνήσκειν 39  
 καὶ περὶ τὰ χρήματα ἐλευθερίως διακεῖσθαι τοῦ μὴ  
 5 συναποθνήσκειν τῷ σώματι τὴν ψυχὴν μάλιστα χρήζει  
 πρὸς κατασκευὴν, ὡς ἤδη εἴρηται, τὸ δὲ τὰς δαιμονίας  
 τύχας πρῶτως φέρειν καὶ ἰᾶσθαι δύνασθαι τοῦ μὴ συγγενᾶ-  
 σθαι τῷ σώματι τὴν ψυχὴν νῦν ἐφάνη δεόμενον, ἐκ δὲ  
 ἀμφοτέρων τὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς κρείττονα εἶναι τὴν  
 10 ψυχὴν ἀποδείκνυται καὶ ἑτέραν οὐσίαν παρὰ τὸ θνητὸν  
 σῶμα αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν οὔσαν αἰδίου. οὐ γὰρ οἷόν τε τι  
 ἀπὸ τινος χρόνου παρελθὸν εἰς γένεσιν εἰς αἰὲ διαμένειν  
 ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἐξ αἰδίου τὴν ὑπόστασιν ἔχον ποτὲ φθορὰν  
 ἀναδέξασθαι. εἴπερ οὖν μετὰ τὴν τοῦ σώματος φθορὰν ἡ 40  
 15 ἀνθρωπίνη ψυχὴ διαμένουσα δίκης καὶ κρίσεως τυγχάνει  
 καὶ τῶν ἐπιτηδευθέντων ἐν τῷ βίῳ τὰς πρὸς ἀξίαν ἀμοιβὰς  
 ἀποδέχεται, οὐχ οἷόν τε δὲ εἰς αἰὲ διαμένειν τὸ ἀπὸ χρόνου  
 γενόμενον, δῆλον, ὡς καὶ πρὸ τούτου ἦν τὸν ἅπαντα χρόνον.  
 καὶ οὕτω τῶν αἰδίων γεννημάτων τοῦ δημιουργοῦ θεοῦ καὶ  
 20 ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ ἀνευρίσκεται, ὅθεν αὐτῇ καὶ τῆς θείας  
 ὁμοιώσεως μέτεστιν. ἐπεὶ δὲ καὶ τοῦτο μετρίως ὑπομνήσεως  
 ἔτυχε, καιρὸς ἂν εἴη καὶ τὰ λοιπὰ ἐπισκέψασθαι.

## BIBLIOGRAFIA

- Aristotele, *De Generatione Animalium*, II, 3, 736b, in *Opere Biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1971.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. C. Mazzarelli, Bompiani, Milano, 2014.
- Aristotele, *De Anima*, III, trad. R.D. Hicks, Cambridge University Press, Cambridge, 1907.
- Atanasio di Alessandria, *L'Incarnazione del Verbo*, Città Nuova, Roma, 2008.
- Aujoulat, Noël, *Le Néo-platonisme alexandrin. Hiérocès d'Alexandrie. Filiations intellectuelles et spirituelles d'un néo-platonicien du V siècle*, Brill, Leiden, 1986.
- Baltes, Matthias, *Die Weltenstehung des Platonischen Timaios nach der Antiken Interpreten*, vol. I, Brill, Leiden, 1976.
- Boezio, *De Institutione Arithmetica libri duo; De Institutione Musica libri quinque*, a cura di Gottfried Friedlein, Teubner, Leipzig, 1867.
- Bonazzi, Mauro, *Il platonismo*, Einaudi, Torino, 2015.
- Centrone, Bruno, *Cosa significa essere pitagorico in età imperiale. Per una riconsiderazione della categoria storiografica del neopitagorismo*, in *La filosofia in età imperiale, Le scuole e le tradizioni filosofiche. Atti del Colloquio, Roma, 17-19 giugno 1999*, a cura di A. Brancacci, Bibliopolis, Napoli, 2000.

- Chiaradonna, Riccardo, *Plotino*, Carocci, Roma, 2009.
- Di Branco, Marco, *La Città dei Filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano*, Leo S. Olschki, Firenze, 2006.
- Di Pasquale Barbanti, Maria, *Ochema-pneuma e phantasia nel neoplatonismo: aspetti psicologici e prospettive religiose*, in *Symbolon, studi e testi di filosofia antica e medievale*, 19, Catania, 1998.
- Enea di Gaza, *Theophrastus, with Zacharias of Mytilene: Ammonius*, trad. S. Gertz, J. Dillon. D. Russell, Bloomsbury, London-New York, 2014.
- Feibleman, James K., *Religious Platonism: The Influence of Religion on Plato and the Influence of Plato on Religion*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1977.
- Filone di Alessandria, *De Opificio Mundi*, a cura di R. Arnaldez, Les Éditions du Cerf, 1961.
- Filopono, *Against Proclus on the Eternity of the World*, 6-8, trad. M. Share, Cornell University Press, Ithaca, New York, 2005.
- Gersh, Stephen, *Da Giamblico a Eriugena: Origini e Sviluppi della Tradizione pseudo-dionisiana*, Edizioni di Pagina, Bari, 2009.
- Giamblico, *I Misteri Egiziani*, a cura di A. R. Sodano, Rusconi, Milano, 1984.
- Giamblico, *Il numero e il divino*, a cura di F. Romano, Rusconi, Milano, 1995.
- Giamblico, *The Exhortation to Philosophy: Including the Letters of*

- Iamblichus and Proclus' Commentary on the Chaldean Oracles*, trad. T.M. Johnson, Phanes Press, Grand Rapids, 1998.
- Giamblico, *La Vita Pitagorica*, trad. M. Giangiulio, BUR, Milano, 2013.
- Hadot, Ilsetraut, *Le Problème du Néoplatonisme Alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, Études Augustiniennes, Paris, 1978.
- Hadot, Ilsetraut, *Studies on the Neoplatonist Hierocles*, American Philosophical Society, Philadelphia, 2004.
- Ierocle di Alessandria, *In Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius*, a cura di F.G.A. Mullach, Berolini, 1853.
- Ierocle di Alessandria, *In Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius*, a cura di F.G. Köhler, Teubner, Stuttgart, 1974.
- Kobusch, Theo, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien. Untersuchungen zum christlichen Neuplatonismus*, München, 1976.
- Luciano di Samosata, *Zeus Cross-Examined | Jupiter confutatus*, in *The Works of Lucian of Samosata* trad. H.W. Fowler and F.G. Oxford, The Clarendon Press, 1905.
- Marino, *Proclus ou sur le Bonheur*, a cura di H.D. Saffrey, A. Segonds, C. Luna, Les Belles Lettres, Paris, 2001.
- Momigliano, Arnaldo (a cura di), *Il Conflitto tra Paganesimo e Cristianesimo nel secolo IV*, Einaudi, Torino, 1968.
- Nemesio di Emesa, *On the Nature of Man*, Liverpool University Press, Liverpool, 2008.
- Petrucci, Federico M., *Teone di Smirne Expositio rerum*

- mathematicarum ad legendum Platonem utilium: Introduzione, Traduzione, Commento*, Academia Richarz, Sankt Augustin, 2012.
- Platone, *Fedro*, a cura di R. Velardi, BUR, Milano, 2006.
  - Platone, *Le Leggi*, a cura di F. Ferrari e S. Poli, BUR-Rizzoli, Milano, 2005.
  - Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, BUR, Milano, 2006.
  - Platone, *Teeteto*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano, 2011.
  - Platone, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano, 2001.
  - Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, Bompiani, Milano, 2014.
  - Plotino, *Il Pensiero come diverso dall'Uno*, a cura di M. Ninci, BUR, Milano, 2011.
  - Plotino, *La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6])*, in *Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "detti del sapiente greco"*, a cura di C. D'Ancona, il Poligrafo, Padova, 2003.
  - Plotino, *Sulle Virtù I 2 [19]*, a cura di G. Catapano, Plus-Università di Pisa, Pisa, 2006.
  - Porfirio, *Fragmenta*, a cura di A. Smith, Teubner, Lipsia, 1993.
  - Prächter, Karl, *Christlich-neuplatonische Beziehungen*, in *Kleine Schriften*, Olms Verlag, 1973.
  - Proclo, *Commentaries of Proclus on Plato's Timaeus*, a cura di D. Baltzly, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
  - Proclo, *Théologie Platonicienne*, a cura di H. D. Saffrey, L. G. Westerink, vol. 1, Les Belles Lettres, Parigi, 1968.
  - Reydam-Schils, Gretchen, *Demiurge and Providence: Stoic and*

- Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Brepols, Turnhout, 1999.
- Romano, Francesco, *Il neoplatonismo*, Carocci, Roma, 1998.
- Schibli, Hermann S., *Hierocles of Alexandria*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- Schofield, Malcolm, *Stoic Ethics*, in B. Inwood (a cura di), *A Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Stoici Antichi, *Tutti i Frammenti* raccolti da Hans von Arnim, trad. R. Radice, Rusconi, Milano, 1998.
- Tanaseanu-Döbler, Ilinca, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinga, 2013.
- Teodoreto di Cirro, *La Cura delle Malattie Elleniche*, Città Nuova, Roma, 2011.
- Tonelli, Angelo (a cura di), *Oracoli Caldaici*, BUR, Milano, 2002.
- Vimercati, Emmanuele (a cura di), *Medioplatonici: Opere, Frammenti, Testimonianze*, Bompiani, Milano, 2015.
- Watts, Edward J., *City and School in late antique Athens and Alexandria*, University of California Berkeley Press, Berkeley-Los Angeles, 2006.
- Westerink, Leendert Gerrit – Segonds, Alain Philippe (a cura di), *Prolégomènes à la Philosophie de Platon*, trad. J. Trouillard, Les Belles Lettres, Paris, 1990.
- Zambon, Marco *Il significato filosofico della dottrina dell'ὄχημα dell'anima*, in R. Chiaradonna (a cura di), *Studi sull'anima in*



- Plotino*, Bibliopolis, Napoli, 2005.
- Zambon, Marco, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2002.
- Zeller, Eduard – Mondolfo, Rodolfo, *La Filosofia dei Greci nel suo Sviluppo Storico*, parte terza, vol. VI, La Nuova Italia, Firenze, 1968.
- Zintzen, Clemens, *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, Hildesheim, 1967.